PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift
1922 · 3259

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz,

herausgegeben

von

Friedrich Meili
Pfarrer in Zürich.

(48.1.)

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

St. Gallen und Leipzig,
Kommissions-Verlag von Th. Wirth
1884.

88434

v.1
1884

Dublet

Vorwort.

Mit der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz“ tritt ein Unternehmen ins Leben, das von schweizerischen Theologen nicht blos schon vielfach gewünscht, sondern mancherorts auch bereits ernster Beratung unterzogen worden war. Wohl bestehen im Lande theologische Zeitschriften, welche auch wissenschaftlich gerichtete Artikel berücksichtigen. Eine wöchenlich oder auch nur jede andere Woche erscheinende ist aber weder durch ihren beschränkten Raum, noch durch die Absicht, auch für die Tagesfragen zu interessiren, in der Lage, grössern wissenschaftlichen Arbeiten Unterkommen zu geben. Auch ist nicht zu bestreiten, dass manche noch so trefflich abgefasste Arbeit bis jetzt nur für die betreffende Partei geschrieben war. Wie wenige derer, die z. B. den „Kirchenfreund“ lesen, lasen auch die „Zeitstimmen“ und umgekehrt.

Anders dürfte es sich machen, wenn, wie es den besten Anschein hat, unsere Theologen sich auf dem Boden einer der gemeinsamen Kirche lebenden Wissenschaft suchen und hoffen wir, auch verstehen. Ein Organ, das, wie das vorliegende, jede gediegene, vom Sachlichen nicht abweichende Arbeit berücksichtigen will, kann eines segensreichen Erfolges nicht ermangeln. Ein bestimmter Plan, der darin besonders bei den literarischen und kirchlichen Uebersichten angestrebt wird, sichert, neben mindestens zwei grössern, in jeder Nummer erscheinenden Originalartikeln, den Publikationen dieser Zeitschrift einen bleibenden Wert.

Wir wären zur Stunde schon in der Lage, die Namen des grössern Theils unserer bedeutendern schweizerischen Theo-

logen in dem Sinne hier aufzuführen, dass dieselben sich nicht blos unbestimmt für Mitarbeit, sondern ein jeder für eine bestimmte Arbeit behaften liessen. Darunter sind Männer von verschiedener theologischer Richtung. Wenn wir das gleichwohl unterlassen, geschieht es darum, weil die Kürze der uns gebliebenen Zeit nicht verstattete, die Unterhandlungen nach allen Seiten hin zu einem vollständigen Abschluss zu bringen, den wir hinwiederum gerade in dieser Sache nicht zu früh ansetzen möchten. Unsere Versicherung, dass wir schon jetzt auf lange Zeit hinaus mit gediegenem Lesestoff sichergestellt sind, wird für einmal auch ohne weitere Namen Vertrauen finden.

Sämtliche Verpflichtungen für den richtigen Gang des Unternehmens fallen zunächst auf den Unterzeichneten, und wir erklären uns mit unserer Person für die gute Führung der Sache haftbar. Wir tun das um so getroster, weil werte Freunde nicht von ihrem uns gegebenen Versprechen zur kräftigen Mitwirkung und verehrte Gönner nicht von ihrem zugesicherten Wohlwollen ablassen werden. Dass übrigens jeder Pfarrer, der unserm gegenwärtigen theologischen Leben nicht ganz fremd gegenüber steht, mit eignem Abonnement sich an dem Wohlergehen der neuen Zeitschrift betätige, wird um so bestimmter erhofft, als der Jahrespreis von Fr. 4. — für dieselbe das denkbarste Minimum bedeutet und ein Ueberschuss für die Mitarbeiter bestimmt ist.

Eine Entschuldigung für die mehrfache Berücksichtigung der Zwingli-Literatur in dieser ersten Nummer glauben wir überflüssig.

Wir erhoffen zu dem, was wir in guten Treuen begonnen, Gottes Segen und wohlwollende Leser.

Wiedikon-Zürich im Dezember 1883.

Die Redaktion:

Friedr. Meili, Pfarrer.

Luther und Zwingli in Marburg.

Ein Rathausvortrag[1])

von Emil Egli, Privatdozent der Kirchengeschichte in Zürich.

Mit vielen Festlichkeiten und Gedächtnisschriften hat Deutschland am vergangenen 10. November den 400-jährigen Geburtstag seines Reformators Luther gefeiert. Bald, am ersten Tage des kommenden Jahres, wird der entsprechende Gedenktag Zwingli's folgen. Welcher Gegenstand könnte also für einen theologischen Vortrag, der in der Zwischenzeit, in der Stadt Zwingli's und zumal in diesem Rathaussaale gehalten werden soll, sich besser empfehlen, als eine Würdigung der beiden grossen Männer, unseres Zwingli insbesondere, der sein Zürich so gerne gross machen wollte und ja in Wahrheit zu viel Licht und Freiheit erhoben, dessen Geist diesen Saal in den Dingen der Kirche und des Staates so lange und übermächtig beherrscht hat?

Man pflegt aus der Reihe der Reformatoren noch einen dritten, Calvin, den genannten Männern zur Seite zu stellen; ja lange Zeit war man in Deutschland gewohnt, diesen scharfsinnigen Dogmatiker so sehr als den Vertreter der reformirten Kirchengestalt zu betrachten, dass unser Zwingli vor ihm fast ganz übersehen wurde. Die neuere Zeit ist dem ältern Zürcher Reformator wieder gerechter geworden. Eine genauere Erforschung seiner Schriften und anderweitiger Über-

[1]) Der nachfolgende akademische Vortrag, gehalten auf dem Rathause zu Zürich am 15. November 1883, will ein zürcherischer Beitrag zur Doppelfeier der beiden Reformatoren Luther und Zwingli sein.

Ich habe denselben auf besondern Wunsch des Herrn Professor Dr. A. E. Biedermann übernommen und dafür auch von seiner Seite die zuvorkommendste Hülfe erfahren, besonders was die für den Zweck des Vortrages wünschbare Anlage des Stoffes betrifft.

Im weitern verweise ich auf die Anmerkungen zum Text, welche einzelne Quellenschriften namhaft machen.

lieferungen[1]) hat die eigenartige Bedeutung durchaus zur Anerkennung gebracht, die Zwingli nach der praktischen Seite der Reformation in Kirche und Staat wie nicht minder in Hinsicht auf die Entwicklung der protestantischen Grundlehren[2]) zukommt. Er steht neben Luther da[3]), als der eine der beiden primären Impulsgeber der Reformation oder des gemeinsamen praktischen Protestes, der sich gegen die Verderbnis der Religion in der damaligen katholischen Kirche erhob; aber zugleich bezeichnen die beiden Namen Luther und Zwingli die typischen Urheber des Gegensatzes innerhalb des Protestantismus selber, wie er sich einerseits auf deutschem, anderseits auf schweizerischem Boden, dort in der lutherischen, hier in der reformirten Kirche verkörpert hat.

Dieses Verhältnis der beiden Reformatoren, sowohl ihr gemeinsames als ihr verschiedenes Wesen, gipfelt und spiegelt sich in ihrer einzigen persönlichen Zusammenkunft, beim Religionsgespräch zu Marburg im Oktober 1529.

* * *

Die Reformation nimmt ihren Ausgang von der Verderbnis der christlichen Religion in der katholischen Kirche des Mittelalters.

Diese Verderbnis[4]) hatte die Kirche dadurch verschuldet, dass sie ihre Aufgabe verkannte. Ursprünglich und als christliche Gemeinschaft hatte die Kirche die Aufgabe, die christliche Religion in ihrem wesentlichen Kern an die Menschen zu vermitteln, diese also anzuleiten, auf den Wegen Jesu dasjenige Verhältnis ihres inwendigen Lebens zu Gott herzustellen, welches der Seele den Frieden gewährt, und das als Kindschaft Gottes bezeichnet wird. Statt dessen gab sich die Kirche mehr und mehr als die Besitzerin des Heils aus,

[1]) In neuerer Zeit sind als Quellenwerke für die Zeitgeschichte Zwinglis hauptsächlich hinzugekommen die „Sammlung der eidgenössischen Abschiede", von Dr. J. Strickler bearbeitet, ferner die von demselben herausgegebene „Aktensammlung zur schweizerischen Reformationsgeschichte", 5 Bände, Zürich 1877 bis 1884, sowie meine „Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation", Zürich 1878/79.

[2]) A. Schweizer, Die protestantischen Zentraldogmen, Zürich 1854/56, Bd. 1, S. 57 ff.

[3]) Auf ähnliche Zweiheiten im Kulminationspunkte des geistigen Lebens weist Spörri, Zwinglistudien, S. 1 ff., hin, so auf Schiller und Göthe in der deutschen Dichtkunst.

[4]) Die folgende Darstellung nach Biedermann, Dogmatik § 110 ff., S. 130 f.

welches sie nur vermitteln sollte. Die geschichtliche Erscheinung, in der das Christentum sich ausprägte, wurde immer zuversichtlicher für sein Wesen selber genommen; der Organismus, zu dem sich die Kirche als katholische in Lehre und Leben immer weiter ausbildete, auch immer weitergreifender an die Stelle der Religion selber gesetzt; was nur Vehikel des christlichen Prinzips war, mit diesem selber identifizirt, dieses eben damit in steigendem Masse verunstaltet, immer weniger rein erhalten. Dem Namen nach anerkannte zwar die Kirche die Versöhnung als ihren Grund, welche in der Person Christi den Menschen sich aufgeschlossen hatte, aber auch nur dem Namen nach; denn indem die Kirche sich selbst als die Anstalt geltend machte, welche die Versöhnung zu stande bringe, hob sie die Versöhnung in Christo gerade in ihrem Wesen, als religiöses, durchaus dem inwendigen Leben angehöriges Wechselverhältnis zwischen Gott und Mensch, tatsächlich wieder auf und setzte an die Stelle jener innerlichen eine äusserliche Vermittlung des Heils. So hat die katholische Kirche das Christentum von der Stufe einer Geistesreligion nach und nach wieder auf die Stufe einer Gesetzesreligion, eines neuen Judentums, zurückgeführt, ja dadurch, dass sie dabei Menschlichem göttliche Wirkung beimass, noch gar auf die Stufe einer blossen Naturreligion, des Heidentums, der Kreaturvergötterung. Sie hat das Christentum gerade zu dem gemacht, was es aufheben sollte, es in das Gegenteil dessen verwandelt, was es von Haus aus war. Aus einem innerlichen, unmittelbaren, empfundenen, wirklich religiösen Leben war ein äusserliches, mechanisch absolvirtes, im Grunde totes System kirchlicher Übungen geworden, aus der Frömmigkeit blosse Kirchlichkeit, und dabei war implicite das Göttliche auf jede Weise in das Sinnliche herabgezogen oder, wie es der Rat von Zürich gelegentlich bezeichnet, zum „Gespenst" gemacht worden. [1])

Es war das christliche Gewissen, das in der Reformation wieder erwachte. Es empfand die Verderbnis der Religion, spürte, dass

[1]) Ratsmandat vom 26. März 1530, in meiner Aktensammlung Nr. 1656, S. 706. – Auf die Notwendigkeit eines genauern Studiums der religiösen und kirchlichen Zustände vor der Reformation hat neuerdings Kolde, Friedrich der Weise, 1881, S. 4 ff. hingewiesen. Für Zürich hat Vögelin in einem Vortrage, abgedruckt in der Zeitschrift Helveria, Jahrgang I. 1877, mannigfachen Aufschluss gegeben; vgl. auch Rohrer, Reformbestrebungen der Katholiken in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz 1492–1531, im Geschichtsfreund der V Orte, Band XXXIII, S. 1–67.

das Christentum, wie es sich geschichtlich entwickelt hatte, seinem Wesen untreu und die Christenheit ihrem Heilsgrund fremd geworden sei. Es lehnte sich dagegen auf, strebte zu Christo zurück und beseitigte die Scheidewand menschlicher Satzungen, welche die Kirche zwischen Christus und den Gläubigen aufgerichtet hatte. Waren diese Satzungen aus menschlicher Autorität geflossen, so wurde nunmehr die göttliche Autorität allein anerkannt, und damit das Schriftwort, worin sie sich ausspricht, als einzige Norm gegenüber aller Tradition. Und hatte die Kirche in ihren Satzungen die Christenheit verführt, durch äussere Werke eigenen Verdienstes die Gerechtigkeit vor Gott zu suchen, so war diese fortan allein in der göttlichen Gnade zu finden, die im Glauben erfasst wird.

So hat in der Reformation der christliche Glaube auf seinen Grund zurückgegriffen und von da aus gegen die Kirche sich aufgelehnt. Darin ist alle Reformation einig, sie ist überall Protestantismus, darauf gerichtet, das Wesen des Christentums rein zu erhalten. Wenn die Kirche der Reformation sich dann doch wieder in zwei einander entgegengesetzte Konfessionen spaltete, so lag das an der Kirche, gegen die man protestirte, an der Verderbnis, gegen die man sich auflehnte. Das ist, wie mir scheint zutreffender als in neuern Schriften, schon vor längerer Zeit von Zürich aus[1]) etwa in folgendem Sinne näher dargestellt worden.

Die Verderbnis konnte dem Gewissen von zwei verschiedenen Seiten entgegentreten. Das Gewissen konnte sich unmittelbar in seinem religiösen Interesse verkürzt fühlen durch das Gesetzeswesen, das Judentum in der Kirche, welches von Gott und Christus trennte. Vorwiegend von da aus hat Luther protestirt. Sein Gemüt war tief religiös, die Versöhnung, der Friede mit Gott ihm inniges Bedürfnis, die unmittelbare Vereinigung mit Christus, in dem sich Gott offenbart und den er gleich für Gott selber nimmt, seinem Herzen oberstes Anliegen. — Oder das Interesse, von dem aus protestirt wurde, konnte ein mehr intellektuelles und sittliches sein[2]). Man konnte die Verderbnis besonders im heidnischen Rück-

[1]) Ich halte mich hier an die von A. Schweizer in der Glaubenslehre der reformirten Kirche I, S. 15 ff. und zuletzt in der Christlichen Glaubenslehre entwickelte, auch von Biedermann's Dogmatik (§ 112, S. 130) adoptirte Auffassung.

[2]) Eben darum wird doch die bisherige Ansicht, dass Zwinglis Entwicklung im Ganzen eine ruhig fortschreitende war, wesentlich richtig bleiben und

fall des Katholizismus erblicken, darin, dass er Menschlichem göttliche Wirkung zuschrieb, die Kreatur vergötterte. Darin lag ja etwas Unwürdiges, Erniedrigendes, Knechtendes für den Christen, darum von vornherein etwas Unverständiges, ein Anstoss für die Vernunft, aber auch eine Schwächung des sittlichen Zartgefühls, das nur Gott aber keiner Kreatur die Krone seiner Freiheit opfern kann. Diese sittlich verderbliche Wirkung des kirchlichen Heidentums lag überall, und nicht zum wenigten innerhalb des Klerus selber, in einer Weise am Tage, die das erweckte Gewissen empören musste. Das ist die Seite, von der die verdorbene Kirche besonders unserm Zwingli entgegentrat, und die ihn, gewiss mit durch eigene Verirrung hin, dazu geführt hat, Göttliches und Menschliches in seiner Theologie stets scharf auseinander zu halten.

Man kann also den Unterschied der beiden Männer auch wohl etwa so bezeichnen: auf Luthers vorzugsweise religiös bestimmtes Gewissen wirkte die kirchliche Verderbnis vor allem als Hemmung, und zwar als absolute Hemmung, und daher beängstigend; auf Zwinglis besonders intellektuell und sittlich reges Gewissen wirkte sie mehr als Ärgernis und Störung, direkt verletzend, nämlich die Verständigkeit stossend, das sittliche Gefühl beleidigend. — Sie kennen Luthers Seelenkämpfe im Kloster, bis er sich von der Kirche, in die er als Mönch so tief verstrickt war, los und zum Frieden mit Gott durch Christus selber hindurchgerungen, anderseits die viel freiere Stellung, die Zwingli von Anfang an der Kirche gegenüber einnahm, dazu seinen klaren Verstand und humanistisch gebildeten Geist, seinen praktisch-energischen, volkstümlichen und freiheitsliebenden Sinn.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, uns tiefer in den Nachweis zu verlieren, dass und warum der religiöse Gegensatz der beiden Reformatoren gerade dieser war. Wir musten ihn nur feststellen, weil er für die Auffassung des Abendmahls und damit für den Ausgang des Marburger Gesprächs von entscheidender Bedeutung geworden ist. Neben diesem Gegensatz sind aber auch noch andere Einflüsse in Anschlag zu bringen, welche die beiden Männer verschieden be-

das Suchen nach besondern Bekehrungen zu keinen überzeugenden Nachweisen führen. Zu einer Bekehrung möchte ich auch nicht die Krankheit von 1519 steigern, wie Usteri in seiner übrigens so ansprechenden Festschrift über Zwingli, S. 61, neuestens es versucht hat.

stimmt haben: ich meine den politischen und nationalen Boden, dem sie angehören[1]).

Schon der Unterschied zwischen oberdeutschem und niederdeutschem Wesen darf nicht übersehen werden: die zahlreichen freien Reichsstädte Oberdeutschlands, auch jenseits des Rheins, hielten zu Zwingli. Wenn aber schliesslich doch der Rhein die Grenze zwischen den beiden Reformationsgebieten geworden ist, so muss noch entscheidender die Tatsache mitgewirkt haben, dass die Schweiz sich schon damals fast völlig vom Reiche abgelöst und zu einer eigenen Nation abgeschlossen hatte. Längst soweit erstarkt, den Schutz des Reiches nicht mehr zu bedürfen, und gewohnt, auf die eignen Kräfte zu bauen, hatte sich hier in Zwinglis Jugendjahren ein Bund von freien Bürger- und Bauerngemeinden zu einem bereits ordentlich organisirten Staatswesen entwickelt, zugleich im Gegensatz zu dem Herrscherhaus, in dessen Hand damals die Reichsgewalt lag, und zu dem stolzen Adel des Reichs. Die glänzenden Siege in den Burgunder- und Mailänderkriegen, welche der Schweiz längere Zeit hindurch eine europäische Stellung verschafften, sowie die Erfolge im Schwabenkrieg, nährten das patriotische Selbstgefühl. Dieses hinwiederum liess den beinahe vollständigen Ausschluss, welchen der neue Reichstag gegen den Bürger- und Bauernstand ausgesprochen hatte, als eine Zurücksetzung empfinden, auf welche das Bewusstsein, nun auch seinerseits keine Verbindlichkeiten mehr zu haben, die folgerichtige Antwort war. Damit Hand in Hand geht die so naheliegende Hinneigung der Schweizer zu Frankreich, so stark, dass wir selbst den anfangs widerstrebenden Zwingli in dieselbe einmünden sehen, sobald ihm die religiöse Betrachtungsweise eine Einigung nahe legt: von ihm stammt das Wort, es habe bekanntermassen kein König noch Volk der Tyrannei des römisch-deutschen Reiches beharrlich widerstanden, als die allerchristlichsten Könige der Franzosen und das Schweizervolk. So ist es denn nicht zu verwundern, wenn in Hinsicht auf die Stellung zum Reich Zwingli so recht den Gegensatz zu Luther darstellt. Luther ist reichstreu; er bewahrt bei allem religiösen Gegensatz doch ein Gefühl herzlicher Verehrung für Kaiser und Reich. Ganz anders Zwingli. In ihm ist das Reichsgefühl erloschen: fern von der politischen Romantik des Mittelalters,

[1] Mehrere Gesichtspunkte bieten die Schweizergeschichten von Strickler und Dändliker, der Vortrag von Volkmar über Zwingli, Zürich 1870, S. 20 ff., ferner Kradolfer, Zwingli in Marburg und Erichson, das Marburgergespräch.

auch nach dieser Seite rationell und modern, sagt er kurzweg: „Papsttum und Kaisertum, die sind beide von Rom“.

In den republikanischen Verhältnissen der Schweiz lag aber noch ein zweites, was Zwingli besonders von Luther unterscheidet. Das Gemeinwesen war klein und belebt von unaufhörlicher Bewegung, die auch den Priester mit in das Interesse zog; für das Reformationswerk speziell ist von Anfang an auf die Unterstützung des eigentlichen Volkes, besonders vom Lande, viel angekommen. So nimmt denn auch Zwingli lebhaften Anteil an den politischen Fragen und Angelegenheiten des Vaterlandes. Luthern liegt das Interesse des Staates fern; Zwingli erblickt darin sehr früh, schon im Kampf gegen das Reislaufen, ein wichtiges Gebiet seiner patriotisch-reformirenden Thätigkeit. Luther ist der Kirchenmann von fast bischöflicher Haltung, lebt nur Gott und dem Himmel und hat keine Teilnahme für das politische Gebiet. Zwingli ist der volkstümliche Leutpriester, von so bürgerlicher Haltung, dass ihm ein guter Christ und ein guter Bürger dasselbe ist. Seiner unermüdlichen Vermittlung ist es mit zu danken, dass die Erhebung der Bauern, trotz der im übrigen radikalern Reformation, auf zürcherischem Gebiete doch weit weniger turbulent verlief als in Deutschland, dessen Reformator in jenen Händeln in so ganz anderem Sinne eingeschritten ist, und dass wenigstens ein Erfolg schon damals erreicht wurde, der in Deutschland zum Teil noch Jahrhunderte auf sich warten liess, die Aufhebung der Leibeigenschaft.

Aber nicht blos ist der nationale Boden derart ein verschiedener gewesen; besonders bemerkenswert dünkt mich die Erscheinung, dass die Reformation hüben und drüben gerade die umgekehrte Entwicklung genommen hat, soweit es die politische Seite betrifft.

Auf beiden Seiten treten allerdings zunächst, durch die ersten Jahre, gleicherweise die beiderseitigen Impulsgeber selber hervor, dort Luther, hier Zwingli; hier wie dort dominirt noch die reformatorische Persönlichkeit, bis dann die von ihr vertretene Sache sich mit der Staatsleitung verbindet, offiziell aufgenommen wird.

Aber eben hierin zeigt sich nun sofort ein grosser Unterschied. Die deutsche Reformation wird Reichssache, mit dem Reichstag zu Worms 1521, und bleibt durch mehrere Jahre vom Reichsregiment vertreten; erst der Speirer Tag von 1526 bringt hierin eine wirkliche Wendung, indem er die Reformation aus einer allgemeinen Angelegenheit des Reichs zur Sache der einzelnen Territorien macht.

— Umgekehrt geht der schweizerischen Reformation während dieser Zeit die nationale Bedeutung noch ab: wesentlich erscheint sie da noch als Sache des einzelnen Standes Zürich, der sich gleich von Anfang an politisch von den übrigen Ständen isolirt hat: der eidgenössische Bund verhält sich noch ablehnend, zum letzten Mal auf der Disputation zu Baden 1526, wo er noch einmal einmütig dem bereits reformirten Zürich gegenübertritt.

Ganz anders seit 1526. Die deutsche Reformation entwickelt sich von da an nicht mehr unter Beteiligung des Reiches, sondern bloss noch territorial, und zugleich so, dass unter der Hand die katholischen Stände das Uebergewicht erlangen, wie sich dann auf dem zweiten Speirer Reichstag 1529 herausstellt. — In der Schweiz dagegen verlegt sich der Schwerpunkt der Entwicklung jetzt umgekehrt aus dem einzelnen Stande Zürich hinaus in die Verbindung der reformirten Stände, wobei diejenige mit Bern der Reformation sofort allgemein-eidgenössische Bedeutung verleiht und — ebenfalls umgekehrt gegenüber Deutschland — der protestantischen Partei zur Uebermacht verhilft, wie sich im ersten Kappelerkriege, gleicherweise 1529, ergibt.

So spürte Zwingli den günstigsten Wind in seinen Segeln, als er nach Marburg ging; die schweizerische Entwicklung verlief ganz zu seinen Gunsten und führte ihn eben jetzt auf die Höhe seiner Macht. Auch Luthern ist dies nicht entgangen: ziemlich eifersüchtig verfolgt er das steigende Glück seines Gegners und redet von dem „strahlenden und prahlenden Helden", als welcher Zwingli nach der Disputation von Bern weggezogen sei. Denn allerdings liessen sich die Dinge in Deutschland nicht so günstig an wie in der Schweiz oder auch nur wie früher in Deutschland selber. Es war hier bereits Rückgang vorhanden, Defensive geboten, während Zwingli von seinen Erfolgen her optimistisch gestimmt sein durfte und auch offensiv und immer unternehmender und kühner wurde. Dass er dabei übersah, wie es eben doch nur der national-schweizerische Rahmen war, innerhalb dessen sich seine Chancen so günstig stellen konnten, und das Reich in seiner Bedeutung für die religiöse Entwicklung jenseits des Rheines unterschätzte, ist für ihn verhängnisvoll geworden. Er überschritt seine Aufgabe, indem er aus dem schweizerischen der universelle Reformator werden wollte.

So ist das nationale Moment auf die Entwicklung des Protestantismus tatsächlich bereits von grösserem Einfluss gewesen, als die

Reformatoren selber noch ahnten: denn nicht bloss Zwingli hat es verkannt, sondern auch Luther, wenn er einmal Zürich mit Breslau auf eine Linie stellt. Und als nun, von eben diesem nationalen Moment begünstigt, ein neues Gestirn neben dem seinen aufleuchtete, musste ein gewisses Missbehagen ihn erfüllen; er musste sich auf seinem eigenen Boden bedroht fühlen, dessen nationale Grenze ja auch ihm nicht so deutlich war. Schon von diesem Gesichtspunkt aus wird man seine Abneigung gegen eine Unterhandlung auf gleichem Fusse begreiflich finden, wie sie zu Marburg stattfinden sollte.

Die gemeinsame protestantische Erhebung gegen die katholische Kirche ist also von zwei wesentlich verschiedenen Seiten ausgegangen; verschieden war das religiöse Interesse der Männer, die den Anstoss gaben, verschieden der politisch-nationale Boden, von dem sie getragen waren. So konnte es nicht ausbleiben, dass sie bei ihrem Zusammentreffen in Gegensatz zu einander kamen und zwar so entschieden, dass sich dieser Gegensatz zur konfessionellen Spaltung verfestigte. Es war das verhängnisvoll für den Protestantismus, weil es wie nichts anderes die Kraft und den Erfolg seiner Reaktion gegen den Katholizismus geschwächt hat.

Bekanntlich ist es die Lehre von den Sakramenten gewesen, in deren Fassung die konfessionelle Spaltung sich zu Marburg zum kirchlich trennenden Ausdruck brachte. Diese Lehre ist an sich keine grundlegende, ausschlaggebende, sondern eine abgeleitete, verhältnismässig nebensächliche. Allerdings musste der Gegensatz ans Licht treten; aber warum er gerade da, just in dieser sekundären Lehre sich auftat und verfestigte, diese Frage verlangt zunächst eine Antwort.

Der Grund ist ein doppelter.

Er liegt zunächst in dem Auffälligen selber. Gerade weil es sich nicht um eine zentrale Lehre, sondern um eine die Peripherie beschlagende, um einen praktisch fassbaren Endpunkt, um kultische Dinge handelte, musste der innere Gegensatz heraustreten. Man bezeichnet den Kultus als das darstellende Handeln, und gerade dieser Ausdruck trifft hier zu.

Ich erinnere an das andere Sakrament, die Taufe. Sie ist in ähnlicher Weise nach links zum heftig umstrittenen Abzeichen geworden, weil sie in den beiden Formen der Kindertaufe und der Wiedertaufe den viel tiefer liegenden Gegensatz zwischen der Volkskirche Zwinglis und der Sonderkirche der Täufer dargestellt hat.

Erst als Zwingli, wie er selber sagt,[1]) diese darstellende Bedeutung genauer würdigte, verstand er auch die Wichtigkeit, welche die Gegner dem Zeichen zuschrieben, und welche er vorher nicht begriffen hatte.

Auch eine andere Parallele lässt sich, wie mich dünkt, herbeiziehen, wo ebenfalls ein tiefgreifender Gegensatz in der kirchlichen Entwicklung sich zu einer Kultusfrage zugespitzt hat; es ist der Passahstreit im zweiten Jahrhundert. Die Mehrheit der kleinasiatischen Kirchen, voran Smyrna und sein greiser Presbyter Polykarp, vertraten eine ältere Stufe kirchlicher Anschauung, die noch enge Verbindung der christlichen Kirche mit dem Judentum, während Rom und sein Bischof Anicet dem Zuge der Zeit huldigten, der, unter dem Einfluss der Gnosis, auf freiere, selbständigere Entwicklung der neuen Gemeinschaft und auf Ausscheidung des judaisirenden Elementes ausging. Auch hier kommt der Gegensatz in einer kultischen Differenz zum Austrag, im Streit über den Tag, an welchem die Todesfeier Jesu zu begehen sei.[2]) Auch hier führt die Differenz zu einer persönlichen Zusammenkunft der beiden Kirchenhäupter, indem Polykarp zu Anicet nach Rom reist, 154 n. Chr.[3]). Auch hier folgt, einige Dezennien später wenigstens, die Verweigerung der kirchlichen Gemeinschaft, von Seite Roms gegenüber den Kleinasiaten, womit die Perspektive zu einer noch viel grösseren Kirchenspaltung eröffnet wird, als die zwischen den zwei protestantischen Konfessionen es ist, derjenigen zwischen Morgen- und Abendland.

Aber noch aus einem andern Grunde musste es zwischen Luther und Zwingli in der Lehre von den Sakramenten zum Bruche kommen.

[1]) „Nam uns all seer wunder, warum si doch darin so hitzig wärind; marktend doch zum letzten, dass es uss der ursach b'schach, dass, wenn der kindertouf verworfen wurde, denn zimte inen, sich ze widertoufen und mit dem widertouf ire kilchen zemmen sammeln“. Taufbüchlein, Werke II. S. 231. — Vgl. meine Schrift „Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit“, Zürich 1878, S. 17.

[2]) Vgl. Volkmar, Religion Jesu, S. 433 ff. A. Wild, Disposition des Johannesevangeliums, im Jahrbuch der histor. Gesellsch. zürcher. Theol. Zürich 1877, S. 58 ff.

[3]) Über die Jahrzahl vgl. meinen Habilitationsvortrag „Das Martyrium des Polykarp und seine Zeitbestimmung“ in der Hilgenfeld'schen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1881, S. 227 ff.

Wir finden ihn, sobald wir uns fragen, warum von den zwei Sakramenten gerade das Abendmahl das verhängnisvolle geworden ist.[1])

Hier ist nun zu verweisen auf das, was wir oben grundlegend über den Gegensatz der beiden Männer, beziehungsweise der beiden Seiten des Protestantismus, ausgeführt haben. Zwingli trat vorzugsweise dem heidnischen Wesen in der alten Kirche entgegen, der unverständigen und unsittlichen Vermengung von Göttlichem und Menschlichem, wodurch Gottes Ehre verdunkelt wurde, und hat, wie wir gleich andeuteten, von diesem Interesse aus sich gedrungen gefühlt, umgekehrt göttliches und menschliches Wesen zu unterscheiden. Luther dagegen verfolgte das andere Interesse; ihm war vor Allem die Scheidewand im Wege, welche die Kirche in jüdischer Weise durch ihren Organismus zwischen Christus und dem Gläubigen aufgerichtet hatte. Deshalb liegt ihm zunächst daran, diese Trennung aufzuheben, um zur vollen, wirklichen Vereinigung mit Christus, zur Versöhnung mit Gott, zum Heil und Frieden zu kommen.

Die beiden Reformatoren fassen somit von den vorwiegenden Gesichtspunkten aus, aus denen sie protestiren, auch das religiöse Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem verschieden auf. Das wirkt dann zurück auf ihre Vorstellung von Christus, der gerade durch die neue Art, wie in ihm dieses Verhältnis in die Menschheitsgeschichte eintrat, zum religiösen Prinzip des Christentums geworden ist; eine verschiedene Auffassung von Christus aber bedeutete eine verschiedene Fassung des Gegenstandes, dessen Sinnbild das Abendmahl ist. Aber nicht bloss das; diese Verschiedenheit kombinirt sich zugleich mit einer zweiten. Die Reformatoren fassen nämlich auch im Sinnbild selber die Weise verschieden auf, in der sich Sinn und Bild, Sache und Zeichen zu einander verhalten. Für Luther sind die Sakramente die göttlich geordneten Organe, welche die Gnade in Christo unmittelbar mit den Zeichen dem Empfangenden wirklich und tatsächlich darbieten, und darum ist ihm schon in den Elementen beides verbunden. Für Zwingli dagegen sind die Sakramente menschliche Kultushandlungen, welche

[1]) Vgl. über das Abendmahl namentlich Biedermann's Dogmatik (§ 516, S. 464, § 521 ff., S. 468 ff. § 925, S. 730 f.), welcher ich hier folge. – „Die Abendmahlslehre nach dem reformirten und dem lutherischen Typus" hat auch Finsler im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, Jahrgang 1863, Nr. 8–10, S. 63 ff., dargestellt; vgl. ferner Finsler's Zwingli, S. 55 ff., Sigwart, Zwingli, S. 187 ff.

die Gnade in Christo dem Glauben darstellen und vermitteln, und darum verbinden sich Sache und Zeichen erst in der Handlung, im Akt des Genusses, vorausgesetzt dass er gläubig geschieht.

Die Lehre vom Abendmahl ist es gewesen, in welcher Luther und Zwingli überhaupt zum ersten Mal direkt auf einander stiessen, seit dem Jahre 1524. Dabei war das Verhängnisvolle das, dass dieser Gegensatz auch gleich von Anfang an nicht an und für sich, sondern schon mit einem andern komplizirt auftrat, nämlich mit der Differenz zwischen Luther und Carlstadt.[1])

Dieser und die andern „himmlischen Propheten“ schienen dem Reformator mit ihrem Geiste, den sie unmittelbar von Gott selber zu haben behaupteten, so zu prahlen, dass sie Christus zu einem blossen Vorbilde, ja ihn samt den Sakramenten zuletzt noch ganz überflüssig machen. Carlstadt hatte nämlich vom Abendmahl gelehrt, man empfange nicht den wirklichen Leib des Herrn, sondern solle nur seines Opfertodes beim Genuss des Brodes und Weines inbrünstig gedenken und alle in diesem Gedächtnis als Glieder eines Leibes mit einander Gemeinschaft haben. Diese Lehre hat der Hauptsache nach alsbald Zwingli in Schutz genommen. So erschien der Zürcher Reformator dem Wittenberger vom ersten Nähertreten an im Lichte eines Carlstadtianers, und alle Verwahrungen, welche Zwingli gegen diesen Namen und gegen die unverständige Begründung einlegte, womit Carlstadt seine Lehre eingeführt hatte, waren fortan nicht mehr im Stande, Luthers Vorurteil gegen ihn auszutilgen. Darin lag in alle Fälle eine wesentliche Erschwerung für eine Annäherung der beiden Männer, und ein schlimmes Prognostikon für den Ausgang des Handels. Zwingli war Luther gegenüber viel unbefangener; er anerkannte ihn, wenn er auch seiner selbständigen Art durch den dogmatischen Streit hin vollauf bewusst blieb. Aber Luthers vorgefasster Meinung gegenüber kam Zwinglis unbefangenere Haltung nicht mehr auf, und der literarische Streit, von beiden Seiten mit grossem Eifer, immerhin von Zwingli massvoller als von Luther geführt, befestigte die Kluft immer mehr.

Auch im allgemeinen hatte Luther jedenfalls lange Zeit keine richtige Vorstellung von Zwingli und der eigentümlichen Bedeutung seines Reformationswerkes. Wenn Luther einmal sagt, auch Zwingli hätte von Christus und dem Evangelium nichts Tüchtiges

[1]) Köstlin, Luther, 2. Aufl. 1883. I. S. 706, 716. II. S. 66.

gewusst, „wo der Luther nicht zuvor hätte geschrieben", so anerkennt man[1] jetzt auch lutherischerseits, dass Zwingli für sich auf ein Werk hinweisen konnte, das von selbständigen, eigenen Gaben mit eigenem Berufe tatsächliches Zeugnis gab, und findet mit Recht, Zwingli habe hievon auch selbst ein starkes Bewusstsein gehabt — wir fügen bei: auch haben dürfen. Selbständig war er, ohne Luthers Vorgang, auf das Evangelium gekommen, wie er auch selbst betont hat. Eine spezifisch schweizerische Aufgabe hat er gleich in den ersten Jahren im Kampf gegen den Herrendienst, das Reislaufen und die Pensionen, erfolgreich gelöst. Durchaus aus den zürcherischen Verhältnissen heraus, ohne fremdes Vorbild und unter schwerem Ringen mit den Schwierigkeiten, welche sich aus der eidgenössischen Stellung des Standes ergaben,[2]) war unter Zwinglis Hand Schritt vor Schritt ein eigenartiges Reformationswerk erwachsen, von dem man auch bald offiziell, zu Handen des päpstlichen Stuhles, betont hat, man gehe gegenüber Luther seinen eigenen Weg.[3]) Ohne Luthers Zutun hatte Zwingli eine starke Wiedertäufer- und Bauernbewegung glücklich überwunden. Der durchschlagende Erfolg der Berner Disputation und damit eine wesentliche Verstärkung der neuen Kirche war besonders Zwinglis Verdienst. Was dieses Wirken namentlich von dem Luthers unterschied, war das energische Dringen auf das Gemeinschaftsleben,[4]) schon die von Anfang an so starke Richtung gegen die Sittenverderbnis,[5]) dann die Herstellung fester neuer Ord-

[1]) Köstlin, a. a. O. II. S. 67.

[2]) Die Umsicht und Festigkeit, womit Zürich diese Schwierigkeiten überwunden hat, scheint mir ein besonders sprechendes Zeichen für die Originalität seiner Reformation zu sein. Vgl. die Darstellung von W. Oechsli, die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen, Winterthur (Gymnasialprogramm) 1883.

[3]) Brief von Bürgermeister, Rath und Grossem Rath Zürich an Papst Clemens VII., datirt 19. August 1524: tamen non possumus satis mirari, Vestram Sanctitatem nos de Lutherana secta suspectos tenere ac si eam foveamus, recte siquidem S. V. de nobis persuasa est, quippe nihil concionari patimur quam purum verbum Dei etc. In meiner Aktensammlung Nr. 570, S. 247.

[4]) Vgl. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte etc., 1864, I. Bd., S. 301 ff.

[5]) Man beachte besonders auch den ersten Teil der vom Chorherrn Hofmann gegen Zwingli dem Kapitel eingereichten Klageschrift, in meiner Aktensammlung Nr. 213, S. 59 ff. Die Schrift ist gerade als gegnerisches Zeugnis von Wert.

nungen, wie sie die deutsche Reformation nicht aufweist, endlich der rührige politische Sinn, womit Zwingli je länger je durchgreifender auch den Staat und seine Zwecke in den Bereich seiner Pläne hineinzog, während Luther die Politik nicht als seinen Beruf erachtete und überhaupt dem freien Walten des Wortes mehr überliess.

Der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli war trotz der Bitterkeit, welche ihre literarische Fehde annahm, so lange keine Gefahr für den Protestantismus geworden, als die Beschlüsse des Speyrer Reichstages von 1526 zu Kraft bestanden.[1]) Der Kaiser hatte damals es aufgegeben, in den Dingen der Religion einen allgemein verbindlichen Zustand festzustellen und jedem Reichsstande es überlassen, wie er es in seinem Gebiete damit halten wolle. Der Grundsatz der territorialen Selbstherrlichkeit, damals eine so grosse Macht im Reich, war so auch auf religiösem Gebiete zur Geltung gekommen. Dadurch gewann der neue Glaube Raum und konnten sich die Landeskirchen entwickeln. Aber man darf nie vergessen, dass diese Vergünstigung nur ein Zugeständnis gewesen war, welches die politische Lage Europas dem Kaiser abgenötigt hatte, insbesondere die Folge seines Zwiespalts mit dem Papste. Es lag in der Natur dieser beiden höchsten Gewalten, dass sie sich nicht auf die Länge entfremdet bleiben konnten. Der Kaiser schloss Frieden mit dem Papste, und mit dieser Wendung der allgemeinen politischen Verhältnisse wurde auch die Lage des Reiches eine ganz andere. Das zeigte sich auf einem neuen, ebenfalls zu Speyer versammelten Reichstage, im Frühjahr 1529. Die katholische Mehrheit der Stände erwies sich neu gestärkt und machte sich der protestantischen Minorität sofort in bedrohlicher Weise fühlbar. Sie hob die günstige Bestimmung von 1526 wieder auf und nahm die Vollmacht, in religiösen Dingen zu entscheiden, wieder von den Ständen zurück an das Reich. Natürlich musste es dabei der katholischen Partei vor allem daran liegen, der evangelischen Bewegung den weitern Fortschritt zu unterbinden, und so wurden denn auch

[1]) Das Zeitgeschichtliche meist nach L. v. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 2 u. 3, unter Rücksichtnahme auf Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. III, 2. u. 3. Heft, sowie auf die ergänzende Schrift von Hermann Escher, die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft und ihre Beziehungen zum Ausland, vornehmlich zum Hause Habsburg und zu den deutschen Protestanten 1527—31, Frauenfeld 1882.

alle Neuerungen in kirchlichen Dingen im voraus untersagt. Aber auch gegen das bereits Gegründete wurden die ersten Minen gelegt; die bezüglichen Beschlüsse waren zwar etwas verdeckt formulirt, aber ihre Tragweite konnte einsichtigen Zeitgenossen nicht entgehen; in letzter Linie bezweckten sie nichts anderes, als „die noch in den Anfängen ihrer Bildung begriffene evangelische Welt in kurzem wieder zu Grunde zu richten". Es blieb für die evangelischen Stände gar nichts übrig, als sich zur Wehre zu setzen und zu verteidigen. Sie taten es zunächst durch eine dem Kaiser eingereichte „Protestation" gegen die neuen Beschlüsse — woher ihnen der Name Protestanten geblieben ist — und bald darnach, weil die gewaltsame Durchführung vorauszusehen war, durch ein Schutzbündnis der mächtigsten Fürsten und Städte, am 22. April 1529. Dabei handelte die Minderheit noch gemeinsam; die Anhänger beider Abendsmahlsbegriffe, lutherische und zwinglische Stände, standen zusammen unter dem ersten Eindrucke der gemeinsamen Gefahr. Gross aber ist es, wie jetzt [1]) Luther dem Vertrauen auf die Waffen sein Lied entgegenstellte:

„Ein' feste Burg ist unser Gott,
Ein' gute Wehr und Waffen.
Er hilft uns frei aus aller Not,
Die uns jetzt hat betroffen" u. s. w.

Die Eintracht der Protestanten dauerte indessen nicht lange. Dafür hatte der Reichstag zunächst selber gesorgt. Unter den Beschlüssen desselben finden wir nämlich einen, der darauf angelegt war, eine Spaltung unter den Protestanten anzubahnen. Es ist der Beschluss, dass „die Sekten, welche dem Sakramente des wahren Leibes und Blutes widersprechen, ganz und gar nicht geduldet werden sollten, so wenig wie die Wiedertäufer", mit andern Worten, dass die Anhänger der zwinglischen Abendmahlslehre von dem Reichsfrieden geradezu ausgeschlossen seien. Ohne Zweifel hatte zu diesem Beschlusse vornehmlich die Wahrnehmung mitgewirkt, dass eine Reihe der oberdeutschen Städte in allzu bedenklicher Weise zum schweizerischen Typus der Reformation hinneigten und eine Entfremdung vom Reiche befürchten liessen; „es weiss der g'mein mann nit glych, ob er sy(g) Schwyz oder g'hör' zum Rych", singt ein Lied aus jenen Tagen. Aber auch absichtlich war der Beschluss jedenfalls darauf berechnet, die Gegner zu spalten, ein

[1]) Erichson, Ein feste Burg etc., Strassburg 1885.

geschickter Schachzug wider sie. Die Theologen unter den Protestanten waren die ersten, die sich von ihm verfangen liessen. Melanchthon betrachtete seine Kehrseite; ihn dünkte, die Härte gegen die Zwinglianer schliesse mittelbar eine mildere Gesinnung gegen die Lutheraner ein; hätte man sich der Zwinglianer entschlagen, so wäre die Reichsgewalt eher entgegengekommen. Luther vollends verwarf die Speyrer Verabredungen des entschiedensten; nicht nur seien alle Bündnisse gefährlich, sondern auch insbesondere das mit Leuten, „die wider Gott und das Sakrament streben; da gehe man mit Leib und Seele der Verdammnis entgegen". Bald genug erwiesen sich die theologischen Skrupel als ein schweres Hindernis der politischen Verbündung; sie legten alle wirksamen Schritte lahm. Der Kurfürst von Sachsen liess sich von Luther, der Nürnberger Rat von seinen Theologen umstimmen. Zwei Tage, auf denen die Protestanten ihr Bündnis näher festzustellen versuchten, zu Rotach und Schwabach, führten zu nichts. Es kam alles darauf an, die theologische Differenz zu überwinden, eine Vereinigung der streitenden Theologen zu versuchen. Das Mittel dazu war eine persönliche Zusammenkunft derselben zu einem Gespräch. Landgraf Philipp von Hessen der Fürst, der mit allem Eifer auf dieses Ziel hinarbeitete. Ein junger, reichbegabter und mutiger Mann, war Philipp das belebende Element der protestantischen Opposition. Mit ganzer Überzeugung dem neuen Glauben zugetan und voller Hoffnung auf seinen Sieg, unterschätzte er doch keineswegs, was sich menschlicher Weise zustande bringen liess, und war als Politiker nach allen Seiten äusserst rührig, oft nur zu stürmisch und unternehmend. Nicht dass der Gedanke eines Gesprächs neu war; schon zu anfang 1528 hatte ihn Herzog Ulrich von Württemberg betrieben, der damals beim Landgrafen verweilte, und dieser schon von Speyer aus darüber an Zwingli geschrieben; aber jetzt empfahl er sich als das letzte Mittel, wenn man die Einheit des Protestantismus retten wollte. Philipp lud die beidseitigen Häupter zu einem Gespräch ein auf Michaelis 1529, auf sein Schloss zu Marburg.

* * *

Die Einladung wurde von den beiden Parteien sehr verschieden aufgenommen, ebenso widerwillig von Luther und Melanchthon als bereitwillig von Zwingli und Oecolampad. Luther erklärte schon im voraus unaufhörlich, die Zusammenkunft werde nichts nützen. An der Werra wollte er nicht weiter reisen, ohne zuvor das sichere Ge-

leite des Landgrafen in aller Form entgegengenommen zu haben. Auch Melanchthon kam in derselben Stimmung: es wäre ihm lieber gewesen, der Landesherr hätte ihnen die Theilnahme untersagt.

Ganz anders Zwingli. Nicht dass er bereit gewesen wäre, von seiner Abendmahlslehre zu weichen: sie stand ihm ebenso fest wie Luther die seinige. Nicht auf einen Kompromis bezüglich der Lehre, wohl aber auf ihren Sieg stellte er seine Hoffnung. „Siegen, siegen wird zweifellos unsere Lehre, wenn auch wegen deines Widerstandes der Sieg mühsamer wird", hatte er in einer seiner Schriften [1]) Luther zugerufen und beigefügt: „Jetzt ist alles durch Parteiinteressen zerklüftet; dich also, o kommendes Jahrhundert, rufe ich an, dass du in Gemässheit deines unverfälschten Gerichtes über diese unsere Sache das Urteil sprechest". Zwei Jahre vor dem Marburger Gespräch hofft er [2]): „Nicht drei Jahre werden vergehen, bis Italien, Frankreich, Spanien, Deutschland auf unsere Seite tritt". Wollen wir uns wundern, wenn ihm das Gespräch als eine Gelegenheit, als der erste grosse Schritt erschien, diese Erwartung zu verwirklichen? Überdies wusste Zwingli, dass der Fürst, der die Zusammenkunft veranlasst hatte, schon im Voraus ihm näher stand als den Wittenbergern, nicht nur politisch, auch in der Lehre selber. Dazu liessen ihm die schweizerischen Verhältnisse eine Anlehnung an ein allgemeines protestantisches Bündnis höchst wünschbar erscheinen, und nicht minder fühlte er sich verpflichtet, den süddeutschen Städten, welche seine Lehre angenommen hatten und auch den Beizug der schweizerischen Nachbarn lebhaft wünschen mussten, beizustehen; galt es ja, ihnen, die um seinetwegen die bestgehassten unter allen Protestanten waren, zu der Anerkennung zu verhelfen, welche ihnen zu Speier vom Reiche war verweigert worden. So sehr zog es Zwingli nach Marburg, dass er, aus Furcht, der Rat könnte ihn verhindern wollen, heimlich von Zürich wegritt. Selbst seine Frau liess er erst von Basel aus wissen, wohin er reise. Einen hessischen Geleitsbrief hatte er vollends nicht abgewartet.

Der Haupttag des Gesprächs [3]) war der 2. Oktober, ein Samstag. Am Tage vorher hatte der Landgraf ein vorläufiges privates

[1]) Amica exegesis vom Jahre 1527, Werke III. S. 559.

[2]) Brief vom 6. Mai 1527, Werke Bd. VIII. S. 61.

[3]) Das Gespräch wesentlich nach Bullingers Reformationsgeschichte, Bd. II. S. 223 ff., der auch Mörikofer, Zwingli, Bd. II., S. 232 ff. folgt.

Gespräch veranstaltet, mit dem Zweck, die beiden Parteien auf den Haupttag sich so nahe als möglich zu bringen. Es war klug von ihm, dass er dabei noch nicht Luther und Zwingli einander gegenüberstellte, sondern diesen beiden „heftigen und hitzigen“ Männern je den ruhigern Sekundanten der Gegenpartei; Luther verhandelte mit Oecolampad, Zwingli mit Melanchthon. Aber schon hier konnte man sich über die Abendmahlslehre nicht verständigen.

Es kam der Haupttag. Zwingli liess es sich gefallen, dass alles anders angeordnet wurde, als er gewünscht hatte, die Oeffentlichkeit, an welche er sich von der Schweiz her gewöhnt war, sehr beschränkt, die lateinische Sprache, in welcher er, weil sie ihm geläufiger war als das Hochdeutsche, jetzt zu verhandeln vorgezogen hätte, nicht zugelassen, sein Antrag, die Verhandlungen offiziell nachschreiben zu lassen, abgelehnt.

Luther erhielt zuerst das Wort. Im vorneherein erklärte er, er werde seine Ansicht nicht ändern; diese stehe ihm vielmehr sehr fest, und er sei nur gekommen, von seinem Glauben Rechenschaft abzulegen. Auch suchte er die Abendmahlslehre sofort hinter andere Differenzpunkte zurückzudrängen; die Schweizer mussten ihn zuerst dabei behaften als bei dem eigentlichen Gegenstand der Zusammenkunft. Ganz nach seinem Geiste ist es, wenn er nun die Hauptpunkte der schweizerischen Lehre zusammenfasst und für sie „eine beständige Beweisung“ fordert; seine Lehre ist ihm die feststehende, die der Schweizer enthält nur Einwendungen, über die man allenfalls reden kann, die aber erst bewiesen werden müssen. So hatte er denn bekanntlich die Worte „Das ist mein Leib“ als das unerschütterliche Fundament aller Nachtmahlslehre mit Kreide vor sich auf den Tisch geschrieben.

Oecolampad war der erste, der auf den so verschanzten Gegner einen Anlauf machte. Er stellte dem buchstäblichen Sinn der Worte den figürlichen entgegen und folgerte aus diesem den geistlichen Genuss im Nachtmahl als den einzigen. Aber bald genug prallten seine Gründe an Luthers Festung ab, an den Worten: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“, womit der leibliche Genuss bezeugt sei, der ja durch den geistlichen nicht ausgeschlossen werde.

Jetzt trat Zwingli in den Ringkampf ein. Es war ein geschickter Zug von ihm, Luther gleich bei der schwachen Seite zu fassen, die er von Anfang verraten hatte, und so den unzugänglichen Gegner durch eine sozusagen persönliche Bemerkung heraus-

zulocken. Er warf ihm vor, dass er im vornherein erklärt habe, von seiner Meinung nicht weichen zu wollen. Damit sei ja aller Belehrung aus Gottes Wort, zu der man doch zusammengekommen sei, gleich von Anfang an die Türe beschlossen. Vielmehr seien die Worte, auf die sich Luther stütze, keineswegs an sich klar; sie müssen erklärt werden durch andere Schriftstellen. Sobald aber eine Erklärung nötig sei, so sehe man sich auf das 6. Kapitel im Evangelium Johannnis verwiesen, wo der Herr sagt: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze". Also nütze der leibliche Genuss nichts, und ein unnütz Ding wolle uns der Herr im Nachtmahl nicht zumuten. Aber nicht nur unnötig sei der leibliche Genuss, sondern auch unmöglich; denn Christus sage zu den Jüngern, er fahre dahin auf, wo er vorher gewesen sei; sein Leib sei also im Himmel, ein leibliches Essen desselben im Nachtmahl somit undenkbar.

Luther: figürliche Redeweisen gibt es allerdings im Evangelium, nur die Einsetzungsworte sind gerade keine solchen. „Er spricht: es sye sin lib, so muoss es sin". Ob der leibliche Genuss etwas nütze oder nicht, geht uns nichts an; es ist genug, dass der Herr ihn fordert. Wir sollen ihn im Glauben begehen – zu dem geistlichen Genuss hinzu, der allerdings auch nötig ist und da erfolgt, wo die Seele den Worten Christi glaubt. „Wenn der Herr mir Holzäpfel (die Strassburger überliefern: „Hutzel") fürleite und hiesse es mich nemen und essen, sollt ich nit fragen: warum?"

Zwingli: das gehört nicht hieher. Gott heisst uns keine Holzäpfel essen. Und was das Essen des Leibes Christi betrifft, so darf man wohl fragen: wie und warum? Auch die Jünger fragen Johannes 6: „wie mag der uns sein Fleisch zu essen geben?" So müssen auch wir fragen und die Schrift, insbesondere jenes Kapitel Johannes 6, zu Rate ziehen.

Luther: das ist Allegorie. Es braucht gar keine Untersuchung, ob „ist" heisst „bedeutet". Man muss sich daran genügen lassen, dass Christus sagt: das ist mein Leib. „Da kann der tüfel nit für". Wir sollen uns Gottes Wort einfach unterwerfen und uns nicht über dasselbe setzen. Also gebet Gott die Ehre und glaubet den lautern, dürren Worten Gottes: das ist mein Leib.

Zwingli: umgekehrt! Ihr sollt Gott die Ehre geben und von eurem Zirkelbeweis abstehen. Wir werden nicht so ring das Ort Johannes 6 von Handen lassen, da man eine klare Erläuterung hat

vom wahren Essen des Leibes Christi und Trinken seines Blutes. „Und werdent ir, Herr Doktor, mir anders müessen singen".

Luther: invidiose loqueris! (Ihr werdet anzüglich!)

Zwingli: Ich frage Euch, Herr Doktor, ob nicht Christus Johannes 6 den Unwissenden habe wollen auf ihre Frage Bericht geben.

Luther: „Herr Zwingel, Ir wollt's überbolderen". Das Ort Johannes 6 dient nicht hieher.

Zwingli: nein, nein, das Ort bricht Euch, Herr Doktor, den Hals.

Luther: Rühmt Euch nicht zu sehr! Ihr seid in Hessen, nicht in der Schweiz; die Hälse brechen nicht also.

Zwingli entschuldigt sich, da Luther seine Worte missverständlich aufgenommen und um zugleich sein Heimatland gegen die geringschätzige Meinung in Schutz zu nehmen, die offenbar aus der Empfindlichkeit des Gegners sprach: im Schweizerland hält man auch gut Gericht und Recht und bricht man niemanden den Hals wider Recht. Es ist aber eine Landesart, bei uns so zu reden, wenn wir verstehen, einer habe eine verlorene Sache und werde nichts schaffen, sondern unterliegen, wie auch die Lehre Christi Johannes 6 Euere Lehre überwindet. — Auch der Landgraf musste Luther beschwichtigen.

Hatte man bisher, nämlich bis zum Mittag, besonders über den ersten Haupteinwand Zwinglis verhandelt, dass der leibliche Genuss unnötig sei, so wandte man sich am Nachmittag dem andern zu, dass er auch unmöglich sei. Oecolampad war es, der zuerst Zwinglis Satz wieder aufnahm, der Leib Christi sei im Himmel.

Luther: das gebe ich auch zu; aber nichtsdestoweniger ist der Leib auch im Sakrament, und ich fusse und verharre nicht ohne Ursache auf dem Wort Christi: das ist mein Leib. Es liegt nichts daran, dass es wider alle Natur ist, wenn es nur wider den Glauben nicht ist. Der Leib ist im Brod, wie das Schwert in der Scheide.

Zwingli sucht hierauf aus der Schrift mit vielen Zeugnissen diese Anschauung als unmöglich zu erweisen. Der Leib Christi sei unserm Leibe gleich, also an einem Ort und nicht an vielen Orten.

Luther gibt zuletzt zu, dass Christi Leib nach menschlicher Art umschrieben, begrenzt sei. Sowie aber Zwingli daraus schliessen will: also ist er an einem Ort, nämlich im Himmel, und nicht in und unter dem Brod, will Luther nichts vom Ort hören und sagt: „ich will's nit gehept haben; ich will sin gar nichts".

Zwingli: „Was ist aber das! Muoss man dann grad, was Ir wend?“

Über diesen Verhandlungen ging der Haupttag zu Ende. Noch einmal kam Zwingli auf den Leib Christi zurück, dass er „endsam“, umschrieben, also an einem gewissen, bestimmten Orte sei, am Sonntag Morgen. Luther bemerkte dabei u. a., Christi Leib sei doch an vielen Orten, weil er ja sage: das ist mein Leib; also sei der Leib im Brote.

Zwingli: ist er dann da im Brot, so ist er ja eben örtlich, „Da hab' ich üch, Herr Doktor!“

Luther: darnach frage ich nicht, ob er an einem Orte sei; es genügt mir, dass der Herr sagt: das ist mein Leib.

So ging es fort, wie Zwingli fand „ein häderiger Zangg“, bis Luther mit der Aufforderung an seine Gegner schloss, zu ihm überzutreten, der das helle Wort Gottes für sich habe, worauf diese umgekehrt sich verwahrten, ihre Lehre als die begründete und die Luthers als die irrige erklärten und ebenfalls schlossen.

Der Einigungsversuch war gescheitert. Jeder Teil beharrte steif bei seiner Fassung.

Warum das?

Luthers Benehmen hatte schon für Zwingli etwas rechthaberisches, halsstarriges, und das wird ihm immer vorgeworfen werden. Aber darin darf man nicht den innersten Grund seines Verharrens erblicken. Vielmehr haben wir bereits gesehen, wie sehr ihm die Versöhnung mit Gott Bedürfnis war. Ihrer wollte er ganz und voll versichert sein.[1]) Darum musste er auch im Sakrament Christus voll und ganz geniessen können, auch seinen Leib tatsächlich mit; denn Christus ist die persönliche Versöhnung, und zu seiner Person gehört auch sein Leib. — Gegen die katholische Messe hatte sich Luther aufgelehnt, weil in ihr die Kirche an die Stelle Christi tritt, und damit er das Heil von Christus allein, unmittelbar, persönlich empfangen könne. Jetzt musste er auf seiner Fassung beharren, weil ihm Zwinglis Lehre, wie er sagt, „den Leib hinwegnahm“, also die vollständige, die ganze Versöhnung beeinträchtigte. Insofern kann man allerdings vom lutherischen Standpunkte aus sagen: gegenüber der katholischen Kirche vertrat Luther die

[1]) Biedermann, Dogmatik § 523, 2; S. 470.

Gewissheit einer direkten Vereinigung mit Christo allein und damit, gegenüber der priesterlichen Vorenthaltung des Weines, die volle Gestalt des Nachtmahls; gegenüber Zwingli verfocht er die Gewissheit einer vollen und ganzen Versöhnung und damit, gegenüber dem Preisgeben des leiblichen Genusses, nach seiner Anschauung den vollen Gehalt[1]) des Sakraments.

Aber auch Zwingli beharrte ebenso fest bei seiner Lehre. Es ist auch merkwürdig, dass man ihm viel weniger als Luther zugemutet hat, er hätte nachgeben sollen; die Lutheraner suchen bis auf den heutigen Tag mehr nur Luther zu verteidigen, dass er nicht nachgegeben hat, als dass sie Zwingli angriffen, um zu behaupten, das Nachgehen wäre an ihm gewesen. Er vertritt das Interesse der Vernunft in seiner Lehre und zwar so entschieden, dass ihm schon im vornherein der gegnerische Standpunkt ebenso wider die Natur oder unbegreiflich ist, wie der seinige der allein vernünftige oder natürliche. Diese Gegenwart des himmlischen Leibes Christi in den Stoffen des Nachtmahls hatte für ihn etwas Abergläubisches; er sah in Luthers Lehre wesentlich eine neue Auflage der katholischen, sofern er an dieser eben hauptsächlich die Erwartung bekämpfte, dass von etwas Kreatürlichem Heil kommen könne. Als ihm Luther in einer Schrift vorwarf, er fasse Gottes Tronen im Himmel und Christi Sitzen zu seiner Rechten zu sinnlich auf, „wie man den Kindern pflege vorzubilden einen Gaukelhimmel, darin ein güldener Stuhl stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappe", da antwortete ihm Zwingli von seiner Betrachtungsweise aus nicht übel, er wisse auch, was Allgegenwart Gottes sei und bedürfe Luthers Chorkappe nicht; er soll sie nur heimnehmen und sich selbst aufsetzen.[2])

Die Differenz der beiden Reformatoren ist aber nicht bloss eine solche, welche die Lehre betrifft; sie beschlägt einen tiefliegenden Unterschied des Geistes überhaupt. Luther vermag nur unter der Bedingung einen wahren Trost im Nachtmahl zu finden, dass er dabei den Leib Christi geniessen kann. Ihm ist also die Erlösung durch Christus an die Mitwirkung eines sinnlichen Faktors gebunden. Nicht so Zwingli. Auch ihm steht zwar die Erlösung durch die Person Christi ebenso fest wie Luther; aber er vermag von der leiblichen Existenzweise, die diese Person mit konstituirt, abzusehen,

[1]) Die beiden Stichworte hat Plitt, Leben Luthers 1883, S. 255 ff.

[2]) Köstlin, Luther, II. S. 91 und 107.

ihm genügt das Geistige an der Tat Christi. Darin kommt der moderne Geist[1]) zur Geltung, welchen Zwingli gegenüber Luther vertritt. Deshalb ist uns auch seine Abendmahlslehre so viel sympathischer als die Luthers. Das mystische Moment, das diesem noch so sehr Gemütsbedürfnis ist, ist es für uns nicht mehr; die rationelle Art Zwinglis steht uns näher. Wie er den politischen Mystizismus des Mittelalters mit seiner romantischen Idee des römischen Kaisertums und römischen Reichs überwunden hat, so ist er durch seinen religiösen Rationalismus ein Bahnbrecher der Neuzeit. Selbst auf lutherischer Seite kann es heute gar nicht anders sein, als dass Unzählige über das Abendmahl mehr oder weniger in zwinglischer Weise denken. Darin hat sich etwas von der Siegeszuversicht erfüllt, mit welcher Zwingli nach Marburg gegangen ist, und in welcher er die kommenden Jahrhunderte zum Gericht zwischen sich und Luther angerufen hat.

Indes nicht erst uns ist die tiefgreifende Verschiedenheit der beiden Reformatoren zum Bewusstsein gekommen. Sie wurde schon zu Marburg selbst empfunden, wie wir an dem Ausgang sehen, welchen das Gespräch genommen hat. Zwingli will seinerseits über die Lehrdifferenz hinwegsehen und Luther mit seinen Anhängern als Brüder anerkennen, als Genossen einer Kirchengemeinschaft: „es sind auf Erden keine Leute, mit denen ich lieber wollte eins sein, als mit den Wittenbergern". Sein freierer Geist macht es ihm möglich zu sagen: im Kern sind wir eins — und die Bruderhand anzubieten. Aber es geht ihm, wie es noch heute oft in ähnlichen Fällen geht: der ängstlichere Glaubensstandpunkt wagt das Opfer nicht zu bringen, Luther weist die Bruderhand zurück und deutet mit richtigem Instinkt das moderne Moment in Zwinglis Wesen an: „Ihr habt einen andern Geist als wir". Nur zu einer bedingten Anerkennung vermochte es das gemeinsame Interesse noch zu bringen, indem man in den sog. 15 Marburger Artikeln die Einigkeit in den Hauptlehren aussprach, auch in der Lehre vom Abendmahl bis auf den verhängnisvollen Punkt von der leiblichen Gegenwart Christi in den Elementen desselben. Aber auch diese relative Anerkennung verdankt man mehr dem Drängen des Landgrafen und dem weitherzigen Entgegenkommen Zwinglis als einem Bedürfnis und Wunsche Luthers selber.[2])

[1]) Vgl. Lang, M. Luther, S. 236 ff.

[2]) Vgl. Mörikofer, Zwingli, S. 239 f.

Allein was im Momente der Eindruck persönlicher Gegenwart und das Zureden Philipps zu Stande gebracht, die Aussicht auf ein friedlicheres Verhältnis als bisher, wurde bald genug getrübt, als die Parteien wieder allein waren.

Man urteilte schon ungünstig über einander. Luther sah in der Nachgibigkeit der Gegner Charakterlosigkeit, im Antrag der Bruderschaft von ihrer Seite Demütigung und Torheit. Ihr Beharren auf dem einen streitigen Punkte sei nur aus Reputation zu erklären; sie hätten sich eben andernfalls vor ihren eigenen Leuten schämen müssen. Aus ihren Reden sei zu vernehmen gewesen: „hätte man das Bier wieder im Fasse, so würde man's nicht anzapfen." Auch Christus habe die Pharisäer und Sadducäer nie zum Bekenntnis ihres Unrechts bringen können, so oft er sie auch überführt habe. — Auch Zwingli zog wieder eine andere Saite auf. An Vadian berichtet er [1]) gleich am Tage nach seiner Rückkehr von Zürich aus: „Die Herren des hessischen Hofes fallen fast sämtlich von Luther ab, wie auch der Landgraf selber im Stillen mit uns denkt . . . . Die Wahrheit hat so offenbar überwunden, dass wenn jemals jemand besiegt worden ist, der unverschämte und halsstarrige Luther heiter besiegt wurde." Das Gute habe das Gespräch durch den Konsens in den übrigen Lehren, wie sie in den Artikeln verfasst seien, erzielt, dass die Päpstler jetzt nicht weiter hoffen können, Luther werde zu ihnen halten. Später beklagt sich Zwingli gegenüber dem Landgrafen, [2]) Luther habe mit seinem Rühmen und Vorgeben, wie er ihn zu Marburg überwunden, und der Kurfürst durch sein Ansehen, es zuwege gebracht, dass der Graf von Ostfriesland alle Prädikanten zwinglischer Meinung vertrieben habe. Bei der Wahrheit, die Gott ist, führe aber Luther in diesem Handel eine untüchtige und widerwärtige Lehre und sei auch den alten Lehrern zuwider, geschweige dem Wort Gottes überall. Philipp möge den verführten Grafen umstimmen, „damit das Wort Gottes nit in gwalt der Sachsen sondern in kraft des geistes gefüert werde".

Dem entsprechend ging es in den politischen Verhandlungen über das angestrebte protestantische Gesamtbündnis. Bald nach dem Gespräch überarbeitete Luther im Auftrage des Kurfürsten die Marburger Sätze; es sind dies die 17 Schwabacher Artikel.

[1]) Werke VIII. S. 370.

[2]) Brief vom 9. März 1530, Werke VIII. 432.

Sie sind bereits einseitiger abgefasst und betonen den Gegensatz gegen Zwingli geradezu. Dem entsprechend überzeugte Luther die niederdeutschen Fürsten, dass von einem Bündnis mit den Oberländern keine Rede sein könne, weil die volle Einheit des Glaubens dazu gehöre. Sie beschlossen denn auch, niemanden in die Verbindung aufzunehmen, der in irgend einem Punkte der Lehre abweiche. Die süddeutschen Städte konnten sich der damit gestellten Bedingung nicht fügen, und an ihren Erklärungen scheiterte die Vereinigung für immer.

Auch weiterhin zeigte sich die Entfremdung zwischen Luther und Zwingli. Selbst der tragische Ausgang Zwinglis in der Kappeler Schlacht hatte für Luther nichts Versöhnendes. Ein katholischer Priester, Schönbrunner von Zug, konnte auf dem Schlachtfelde vor Zwinglis Leiche das Wort sprechen [1]): „Wie du auch des Glaubens halber gewesen, so weiss ich, dass du ein guter Eidgenosse gewesen bist"; aber Luther [2]) sah in dem Ende seines Gegners ein Gottesgericht, wie über Thomas Münzer, ja er bedauerte es, dass im Landfrieden der Eidgenossen der zwinglische Glaube noch geduldet werde. Treffend hat Bullinger in seiner würdigen Antwort gesagt [3]): „wir besorgen wahrlich, Luther haue zu weit über die Schnur christlicher Bescheidenheit; denn er auch ein Mensch ist und menschlicher Anfechtung nicht ganz ledig". Melanchthon suchte umsonst eine mildere Stimmung zu wecken; Luthers Reizbarkeit und Heftigkeit trat immer wieder hervor. [4]) Reformirterseits blieb man ruhiger, vergass die Achtung des Gegners nie, hielt aber dabei die eigene Art entschieden fest. Nach Luthers Tode, als kurz vorher seine letzte bittere Schrift, das „kurze Bekenntnis vom Abendmahl", den Riss erneuert hatte, legte der Leiter der zürcherischen Kirche seine Gefühle in folgendem Rücklick nieder [5]): „Ist Luther gestorben, so wünsche ich, dass er

[1]) Es liegt kein Grund vor, dieses Wort zu bezweifeln, wie von katholischer Seite schon geschehen ist. Vgl. meine Schrift „Die Schlacht von Kappel", Zürich 1873. S. 43.

[2]) Sehr reichhaltig (auch über Luthers Benehmen nach Zwinglis Tod) ist die Schrift von Erichson „Zwinglis Tod und dessen Beurteilung durch Zeitgenossen", zuerst erschienen in den „Zeitstimmen" 1881/82.

[3]) Pestalozzi, Bullinger, in den Vätern und Begründern der reform. Kirche, S. 165.

[4]) Unmöglich wäre es nicht, dass er in bessern Stunden doch auch selbst fühlen mochte, es sei in der Sache etwas zu viel geschehen. Eine bezügliche Überlieferung ist indessen streitig, wie mir Herr Prof. Kesselring in Zürich mitteilt.

[5]) Pestalozzi, a. a. O. S. 237.

glücklich gestorben sei; denn an ihm ist vieles, was je die besten mit Recht bewundern und loben. Selbst die grossen Männer der Kirche in der alten Zeit hatten ihre Fehler und ebenso Luther, nach göttlicher Vorsehung, damit man auch ihn nicht zum Gotte mache."

* * *

Blicken wir auf den Gegensatz zwischen Luther und Zwingli, wie er sich in der Abendmahlslehre ausgeprägt hat, zurück und messen wir ihn mit dem Masstab unserer eigenen Denkweise, so können wir natürlich keinem von beiden mehr einfach zustimmen. Luthern im vornherein nicht: die leibliche Gegenwart Christi in den Zeichen des Abendmahls ist uns ein Widersinn. Aber nicht minder ist uns auch Zwinglis Gegenargument mit dem im Himmel befindlichen Leib Christi entfremdet. Auch Zwingli hat ja bei all seinem rationellen Wesen die Anschauungsweise des Mittelalters noch mit herübergenommen und dieses mit seiner geistigen Auffassung der christlichen Wahrheit noch nicht durchgreifend umgebildet; so gerade hier, wenn er einerseits — und zwar weit entschiedener als Luther — die wahrhaft geistige Auffassung vom Leibe Christi als der christlichen Gemeinde vertritt, anderseits aber doch noch die sinnliche Anschauung vom Leibe Christi im Himmel nebenhergehen lässt. Aber das bildet in seiner Lehre Luthern gegenüber nur ein Hilfsmoment zu ihrem Beweise; im ganzen und innerhalb des damaligen geistigen Gesichtskreises hat er diejenige Fassung aufgestellt, welche als die reinere auch die grössere Tragweite haben musste. Er hat das Abendmahl von dem sinnlichen Mysterium zurückgeführt auf die geistige Tiefe in dem Sinn seiner geschichtlichen Einsetzung.

Darum stehen doch die beiden Reformatoren für uns im wesentlichen gleich hoch, weil sie beide gegenüber der Verderbnis der Religion in der katholischen Kirche gleich entschieden dem Bedürfnis ihrer Zeit zum Recht verholfen haben, das christliche Prinzip rein zu erhalten und den unmittelbaren Quellpunkt der Versöhnung, Christus, wieder zur Geltung zu bringen. Insofern fühlen wir uns auch beiden gleichermassen verpflichtet; beide haben ihre ganze Persönlichkeit für die Wiederherstellung wirklicher Religiosität eingesetzt und sich dadurch ausgewiesen als berufene Zeugen des göttlichen Geistes.

Über die Annahme sog. unechter Schriften im neuen Testament.

Von Professor Rud. Steck in Bern.

Von den Forschungen der neueren kritischen Theologie über die Bibel ist dieses und jenes Resultat auch ins weitere Publikum gedrungen und hat da, je nach dem Boden, auf den es fiel, Freude, Bewunderung, Erstaunen, Misstrauen, ja wohl auch Abscheu hervorgerufen. Namentlich ist allgemein bekannt geworden, dass die kritische Schule manche, wenn nicht die meisten Schriften des neuen Testamentes als „unecht" erklärt. Das war denn eine Kunde, die nicht verfehlen konnte, das einfache christliche Bewusstsein zu reizen. Ihm ist die Bibel, und speziell das neue Testament, das Fundament des ganzen Christentums. Ihr Inhalt ist massgebend nicht nur für den Glauben, sondern auch für das Leben. Und wenn wir die Bibel lesen, so erhalten wir entschieden den Eindruck eines Geistes, der über das natürliche Denken und Treiben der Menschen hinausgeht. Da wird das Zeitliche zum untergeordneten, vergänglichen Bilde des Ewigen, da tönen Stimmen aus höheren Sphären in das vom Geräusch der Welt betäubte Ohr, da reden die heiligen Schriftsteller von allem „was da lieblich ist und wohllautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob". Die Mahnungen, die sie uns geben, gehen auf das Gute und Reine, dringen auf Heiligung des ganzen Menschen, verurteilen alles, was Unwahrheit und Täuschung heisst. Und diese selben Schriften, von denen ein solcher Hauch der Wahrheit ausgeht, sie sollten selbst teilweise auf eine unlautere Weise entstanden sein? Ihrem Ursprung sollte nicht heilige Wahrheit, sondern feiner oder grober Betrug zu Grunde liegen? Sie sollten sich geben als Schriften heiliger Apostel und apostolischer Männer aus der Urzeit des Christentums, und doch von unbekannten Schreibern des zweiten Jahrhunderts herrühren? Das ist eine Annahme, die dem christlichen Gefühl widerstrebt und ihm den Eindruck des Absurden macht.

Diese erste Empfindung des populären Bewusstseins ist eine ganz natürliche. Es ist ja in der That fatal, dass in der Bibel von „Unechtem" überhaupt die Rede sein soll. Bei diesem Worte denken wir an falsche Haare, falsche Zähne, unechte Edelsteine u. dgl. Nun ist der Geist der Bibel diesem ganzen Wesen so entgegengesetzt als möglich, sein Element das Lautere und Wahre, niemals das Geschminkte, Nachgemachte, auf den Schein berechnete. Also ist

dieser Geist der Wahrheit und Echtheit selber Zeuge gegen die Annahme unechter Bestandteile des heiligen Buches.

So urteilt der theologische Laie, und von der Rechten der wissenschaftlichen Theologie wird dieses Urteil wenigstens nicht ganz zurückgewiesen, zumal wenn die Kritik gar zu weit geht und, wie die Tübingerschule getan, sämtliche Schriften des neuen Testamentes, mit Ausnahme etwa der vier paulinischen Hauptbriefe und der Apokalypse für unecht erklärt, so empört sich auch wohl das Herz des Vermittlungstheologen und er findet solche Resultate beklagenswert und in kirchlicher Hinsicht unmöglich.

Dass sie nicht in jeder Hinsicht erfreulich sind, darüber besteht nun allerdings kein Zweifel. Es wäre ja gewiss besser, wenn wir im neuen Testament mit der Frage der Echtheit oder Unechtheit gar nichts zu schaffen hätten. Darin war die Zeit, die noch keine Kritik kannte, eine glückliche. Es lag vor ihr eine Reihe von Urkunden aus der Entstehungszeit des Christentums, aus denen man ohne weiteres die Grundlagen seiner Geschichte entnehmen konnte. In dem reichen Kranze der heiligen Namen ihrer Verfasser fanden sich zahlreiche Apostel Jesu Christi selbst, ein Johannes, ein Petrus, ein Matthäus, und das Leben des grossen Heidenapostels lag von Jahrzehnt zu Jahrzehnt durch beredte Zeugnisse seiner inneren Entwicklung klar vor Augen. Gerade die protestantische Kirche hatte die grösste Ursache, sich dieses Besitzstandes zu freuen, denn da war ihr eine reiche Rüstkammer von Waffen dargeboten, mit denen sie die katholische Tradition allezeit siegreich bekämpfen konnte. Sie hat ja so sicher gemeint in diesem Besitze zu sein und ist darauf stolz gewesen fast drei Jahrhunderte hindurch. Denn wenn auch in der ersten Regung des reformatorischen Geistes Luther selbst die kirchliche Tradition über die Verfasser dieses und jenes neutestamentlichen Briefes nicht als Schranke geachtet hat, wenn auch noch Calvin, trotz seines so viel strengeren Schriftprinzips, wenigstens nicht überall der Stimme des Zweifels sich verschloss, so hat dann die folgende Periode des fest organisirten protestantischen Kirchentums solche Regungen immer ängstlicher ferngehalten und das Werk der Kritik zwar an der katholischen Tradition, aber nimmermehr an der heiligen Schrift vollzogen. Wenn dennoch, etwa von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts an, die lang unterdrückte freie Forschung sich nicht mehr hat binden lassen und immer kühner die Frage nach der Richtigkeit der überlieferten Anschauungen

aufgeworfen hat, so geschah dies weniger aus innerkirchlichem Interesse, als dadurch, dass der Geist der Aufklärungszeit auch auf diesem Gebiete nach und nach seinen Einfluss zu üben begann. Aber es blieb als ein unvermittelter Gegensatz. Das kirchliche Interesse ist in diesen Fragen je und je konservativ geblieben, während das wissenschaftliche ohne viel Rücksicht auf die kirchlichen Bedenken, sein Werk der historischen Erforschung auch dieses Gebietes immer entschiedener vollzog. So kann man denn heute sagen, dass die protestantische Theologie in dieser Beziehung zwei Seelen in ihrer Brust trage. Nach kirchlichen Gesichtspunkten möchte sie gern überall beim Alten bleiben, denn für die Wirksamkeit des Theologen in Predigt, Unterweisung der Jugend und Seelsorge erwächst ihr scheinbar aus jedem Eingehen auf kritische Bedenken nur Schaden. Nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten möchte sie möglichst ohne Rücksicht vorwärtsdringen, bis auch dieses Gebiet der Geschichte klar und scharf vor dem Auge historischer Erkenntnis liegt. Welchem Interesse soll nun die Theologie folgen, oder vermag sie es, beiden zugleich gerecht zu werden? Ist es möglich, so manches von den altehrwürdigen Büchern des neuen Testamentes als eine unechte Schrift anzusehen, und doch den Glauben an die Reinheit und Lauterkeit seiner Entstehung nicht zu erschüttern? Das ist eine Frage, die gewiss die grösste Bedeutung für die Gegenwart hat, und je kürzer in den Einleitungswerken gewöhnlich darüber weggegangen wird, desto weniger ist eine eingehende Behandlung derselben überflüssig.

Etwas „historisch“ auffassen, ist an sich schon eine Kunst, die gelernt sein will und die mancher nie recht lernt. Es gehört dazu, dass man sich in das Bewusstsein vergangener Zeiten und Menschen versetze, dass man die Gegenwart und die wirkliche Umgebung so viel als möglich vergesse und die Weise zu urteilen, wie man sie im täglichen Leben ausübt, verlasse, kurz, dass man ein Gefühl habe für das Relative. Das populäre Bewusstsein fasst die Dinge niemals relativ, sondern absolut. Es legt an Personen und Begebenheiten der Vergangenheit denselben Massstab an, wie an die der Gegenwart, lobt und schilt sie, findet sie natürlich oder sonderbar, je nachdem sie seinen Begriffen entsprechen oder nicht entsprechen. Es verfährt gerade so naiv, wie der Dichter des „Heliand“, wenn er den Gottessohn als mächtigen Volkskönig besingt, der umgeben von seinen getreuen Mannen auf dem Hochbordschiff über das gali-

läische Meer fährt, oder wie ein Paolo Veronese, der die Hochzeitsgäste zu Kana im Kostüm der venetianischen Patrizier malt, in deren Mitte er lebte, oder wie jene illustrirten Volksbibeln, die den Abraham mit Karthaunen die Könige der Jordansaue in die Flucht schlagen lassen. Historisch etwas ansehen, heisst seine eigene Persönlichkeit aufgeben zu Gunsten des Stoffes, und das bedingt an und für sich schon höhere Bildung. Kann man es daher dem populären Bewusstsein nicht übel nehmen, wenn es hinter der Unechtheitserklärung eines biblischen Buches die Werkstatt eines arglistigen Fälschers wittert, so ist es doch andrerseits unter wissenschaftlich Gebildeten selbstverständlich, dass dieses Urteil nicht sofort ratifizirt wird. Vielmehr hat man erst zu fragen: waren die Begriffe des Altertums über das Autorrecht an einem Buche dieselben, wie wir sie heute haben, oder waren sie verschiedene?

Diese Frage kann wohl nicht anders, als dahin beantwortet werden, dass auch in diesem Punkte jene Zeit anders war als die unsere. Literarisches Eigentum gibt es ja überhaupt auch unter zivilisirten Völkern erst seit kurzem und noch gar nicht überall. Das Verhältnis eines Schriftstellers zu seinem Werke als ein privatrechtliches Eigentumsverhältnis aufzufassen, haben wir erst in unsern Tagen gelernt. Wie sollte man da im Altertum ohne weiteres diese entwickelte Auffassung voraussetzen? Daher finden wir die Erscheinung, dass Schriften einem berühmten Verfasser untergeschoben werden, im Altertum häufig genug, bei Griechen und Römern. Wie viel wird nicht unter den Philologen darüber verhandelt, ob dieser oder jener Dialog Platos, diese oder jene dem Plutarch zugeschriebene Schrift nicht vielmehr das Werk eines andern sei? Und an Horaz und Juvenal hat sich die kühnste Kritik versucht, um Interpolationen aus dem ursprünglichen Texte herauszubringen. Da schreit niemand über Fälschung. Man hält das mit Recht für etwas den Umständen nach sehr Erklärliches. Literarische Sonnen zogen die kleineren Planeten an, eine Schrift, die ähnliche Gedankengänge verfolgte, wie die sokratischen Gespräche Platos, wurde von Späteren gern unter die Werke des grossen Meisters der Gattung aufgenommen, und es mag frühe schon geschehen sein, dass auch etwa ein Autor den Ton und Stil eines grösseren Vorgängers mit Glück nachahmte. Vielleicht erklärt sich die Leichtigkeit einer solchen Operation einigermassen auch dadurch, dass in jenen Zeiten die Verbreitung eines Geisteswerkes ausschliesslich auf dem Wege des Abschreibens ge-

schah. Da wurde dem Abschreiber das Werk viel eigener als jetzt dem Drucker oder dem Käufer. Der Schreiber setzte wohl auch, am Ende seiner Mühe angelangt, frohaufatmend seinen Namen unter das Werk: dieses habe ich, der und der, geschrieben unter dem Beistande Gottes. Es gibt eine Reihe von Fällen, wo diese Unterschriften so abgefasst sind, dass man nicht sofort weiss, ob man den Verfasser vor sich hat, oder den Abschreiber. Kurz, Fragen, die das literarische Eigentum betreffen, sind in Bezug auf die antike Welt weit weniger einfach zu lösen, als in Bezug auf die moderne.

Nun erkennt man das wohl ziemlich allgemein an. Ja, unter Griechen und Römern, sagt man, da war es so. Da kam es vor, dass Schriften untergeschoben wurden, dass man dreist sich eines berühmten Autornamens für die eigenen Werke bediente. Aber das war eben die sittliche Zuchtlosigkeit des Heidentums, das mit seiner grossen religiösen Lüge der Kreaturvergötterung allen andern Lügen Tür und Tor geöffnet hatte. Aber in der Bibel stehen wir auf heiligem Boden. Die Verfasser der biblischen Schriften waren fromme Männer, die keinen Trug in ihren Mund nahmen, und besonders das Christentum hat die Menschennatur einer heilsamen Zucht unterworfen, durch die solches Unwesen zur Unmöglichkeit wurde. „Leget die Lügen ab und redet die Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten", mahnt der Apostel seine Epheser (4,25). Diese Mahnung haben die Christen beherzigt, Zeuge davon ist die Standhaftigkeit, mit der sie für ihren Glauben lieber den Tod erlitten, als Christum zu verleugnen. Wie sollte es denn unter ihnen noch gäng und gäbe gewesen sein, literarisch zu lügen und sich den Namen eines Apostels unrechtmässiger Weise anzueignen? Und wenn je solches vorkam, sollte die Kirche das geduldet haben in ihrem Schosse und selbst gar mitgeholfen, solche Lügenwerke mit dem Ansehn heiliger Schriften zu umkleiden?

Das alles klingt sehr überzeugend. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass es doch zunächst nur auf eine Ansicht, auf ein apriorisches Urteil hinausläuft. Es fragt sich nicht, was wird gewesen sein, sondern was ist wirklich gewesen, und darauf kann nur die Prüfung des Einzelnen Antwort geben.

Was nun zuerst das alte Testament betrifft, so ist man da von vornherein schon viel eher geneigt, die Möglichkeit pseudonymer Schriften zuzugeben, denn es vertritt ja doch erst die Stufe der Vorbereitung auf das in Christo erschienene Heil, und die kritische

Arbeit an ihm ist schon weit älteren Datums, so dass ihre Resultate bereits vieles von dem Überraschenden des ersten Eindrucks verloren haben. Also ist man hier bereit, einigermassen die Kritik anzuhören. Nun unterscheidet sie im alten Testament zwei Fälle. Entweder bezeichnet eine Schrift ihren Verfasser im Texte selbst gar nicht, und dann ist man natürlich nicht behindert, der Tradition, die den Namen des Verfassers nennt, zu folgen oder nicht zu folgen. Oder sie bezeichnet ihn ausdrücklich, und dann allerdings wird die Frage schon bedenklicher, ist diese Angabe glaubwürdig, oder ist sie es nicht.

Der erstere Fall tritt z. B. bei den Psalmen ein. Sie nennen ja ihre Verfasser im Texte selbst keineswegs. Dagegen tragen sie Überschriften, die sie dem oder jenem Namen der heiligen Geschichte zuschreiben. Diese Überschriften sind zwar ziemlich früh hinzugesetzt, da sie die griechische Bibelübersetzung schon darbietet, aber sie vertreten doch erst die Meinung der Sammler dieser Lieder und da diese Sammler zu den Trägern göttlicher Offenbarung nicht gehören, so können sie sich ja im einzelnen Falle geirrt haben. Ebenso wäre es mit dem Pentateuch, der auch nicht ausdrücklich sich selbst als Ganzes dem Mose beilegt, dessen Tod ja am Schlusse sogar erzählt wird. Aber hier wird die Sache dadurch anders, dass im neuen Testament die Autorschaft Moses angenommen wird. Dagegen bleibt in einer Reihe von Fällen die Möglichkeit offen, dass die Angabe des Autors an der Spitze des Buches nur der Tradition angehört, z. B. bei den Sprichwörtern Salomonis. In allen diesen Fällen hat der Glaube nichts einzureden, wenigstens nicht vom protestantischen Standpunkte aus. Da kann die historische Forschung das Urteil der Träger alter Überlieferung annehmen, modifiziren oder umstossen ohne Gefährde.

Anders dagegen steht es in dem weit häufigeren Falle, dass der Autor im Texte sich selber nennt, so dass dann ein negatives Urteil seine Aussage Lügen strafen muss. Da wird natürlich der Glaube empfindlicher berührt, und es ist kein Wunder, wenn er sich zur Wehre setzt. Und doch gibt es gerade von diesem Falle Beispiele, die so zwingender Natur sind, dass man schon absichtlich die Augen gegen das Licht verschliessen muss, um nicht zu sehen. So z. B. das Buch Daniel. Dieses legt sich ja mit Nachdruck dem Daniel bei, der in den Zeiten der babylonischen Gefangenschaft lebte. Von seinen Taten und Reden, von seinen Leiden und Erfolgen wird

ausführlich erzählt, und die Weissagungen des Buches werden ihm alle ausdrücklich in den Mund gelegt. Dennoch kann hier ein wirkliches Verständnis des Buches nur erreicht werden, wenn man es aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft etwa vierhundert Jahre abwärts rückt in die Zeit der Bedrückung unter dem syrischen König Antiochus Epiphanes. Dazu stimmt alles im Buche, und schon dass es etwa zur Hälfte nicht in hebräischer, sondern in aramäischer Sprache geschrieben ist und dass es im hebräischen Kanon unter den Ketubim statt unter den Nebiïm steht, weist darauf hin, dass wir eines der spätesten Erzeugnisse der alttestamentlichen Literatur vor uns haben. Wirklich hat denn auch das Urteil der Kritik, dass dieses Buch dem Daniel sich nur beilege, bei allen denen Anerkennung gefunden, die nicht auch da zum Festhalten der Tradition entschlossen sind, wo dazu eine logische Gewalttat von nöten ist. Hat man aber einmal, sei es auch nur in einem einzigen Falle, die Möglichkeit zugegeben, dass auch solche alttestamentliche Schriften, die ihren Verfasser ausdrücklich bezeichnen, von anderer Hand sein können, so kann diese Frage bei jeder einzelnen Schrift nicht mehr abgewiesen werden, und es wird dann nur auf das Gewicht der beigebrachten Gründe ankommen, ob sie in andern Fällen bejahend oder verneinend beantwortet werden muss.

Steht die Sache nun beim alten Testamente schon so, wie könnte der Zeit, die dem Abschlusse des alttestamentlichen Kanons nachfolgt, diese Erscheinung fremd geworden sein? Den Zwischenraum zwischen altem und neuem Testament füllt bekanntlich die sogen. apokryphische Literatur des Judentums aus, die für das verborgene Wachsen und Keimen der christlichen Gedanken von so grosser Bedeutung ist. Wir haben von ihr verhältnismässig nur einen kleinen Teil in denjenigen Bibelübersetzungen, die nach katholischem, lutherischem und auch nach zwinglischem Gebrauche überhaupt Apokryphen aufnehmen, eine ganze Reihe anderer steht ausserhalb dieser auserwählteren Zahl. Da kann man nun geradezu sagen, dass in dieser ganzen Literatur die Pseudonymität die Regel ist. Sie lag ja auch sozusagen in der Luft und entsprach namentlich dem Wesen der apokalyptischen Schriftstellerei. Eine tröstliche Verheissung für die gedrückte, leidende Gegenwart, ein farbenglühendes Gemälde eines künftigen Zustandes in dem alles so ganz anders sein wird, kann nicht unbekanntem Munde entstammen, sondern sucht sich einen berühmten Namen der Vorzeit als Träger und Gewährsmann. So haben

wir zu den Davidischen Psalmen im alten Testament ausserkanonische, die dem Salomo beigelegt werden; wir haben zu Esra und Nehemia ein drittes und ein viertes Buch Esra, in welchem der grosse Schriftgelehrte, als Haupt des spätern gesetzestreuen Juda, seine tröstende und warnende Stimme erhebt. Ja es gibt unter dieser Gattung Schriften, die schon durch ihren Titel ihre Pseudonymität versichern. Denn sollte Henoch, der Patriarch, der lebend gen Himmel entrückt worden, zur Feder gegriffen haben, um das inhaltreiche Konglomerat jüdischer und christlicher Schriften zu verfassen, das seinen Namen trägt? Sollte Mose seine Himmelfahrt schriftlich aufgezeichnet haben? Sollte gar der Stammvater der Menschen, Adam, während er im Schweisse seines Angesichtes sein Brot ass, mitunter einmal zur Erholung zur Feder gegriffen haben, um auf Feigenblätter etwa das nach ihm benannte Buch zu schreiben, das bei den Zabiern als heilige Schrift gilt?

Das sind Ungeheuerlichkeiten, die niemand mehr annimmt. Ist aber diese ganze apokryphische Literatur nach dem Grundsatz der Pseudonymität benannt, so dürfen wir die Folgerungen nicht vergessen, die sich von hier aus auf die christliche Literatur ziehen lassen. In diesen apokryphischen Schriften ist ja Jüdisches und Christliches oft so bunt durcheinander gewürfelt, dass man im ungewissen ist, welchem Religionskreise das oder jenes Produkt zuzuweisen sei. Das erstarrende, aber doch nach weiteren Entwicklungen ringende Judentum und das gährende, nach dem Licht der Selbsterkenntnis trachtende Christentum, bilden in inniger Verschmelzung den dunklen Untergrund der Zeitströmung, von der die ersten Jahrhunderte unserer Ära getrieben wurden. Wie wir im Judentum eine apokryphische Literatur haben, die ausserhalb des Kanons blieb, so ist auf christlicher Seite ein vollständiges Analogon dazu vorhanden. Es gab und gibt Evangelien, Apostelgeschichten, apostolische Briefe, Apokalypsen aller Art, und diese Schriften tragen keine geringeren Namen als die der hohen Apostel Jesu Christi. Wir haben im neuen Testament unter den Evangelisten nur zwei Apostelnamen, die ausserkanonische Literatur kennt deren weit mehrere. Sie nennt Jakobus, Thomas, Andreas, Bartholomäus, Matthias, und ferner von den Personen, die der heiligen Geschichte als Augenzeugen nahe gestanden haben, Nikodemus, Joseph von Arimathia, Pilatus als Verfasser von Evangelien und evangelienartigen Berichten über das Leben Jesu. Der Apostelgeschichte des Lukas treten mit viel anspruchsvollerem Titel die Acta Petri

et Pauli zur Seite, und Barnabas wie Philippus, Andreas wie Thomas, erzählen uns allerlei merkwürdiges über die ersten Zeiten der Kirche. Unter den Briefen finden wir den Kol. 4, 16 nur erwähnten Brief Pauli an die Laodicener, sechs Briefe dieses Apostels an den Philosophen Seneca, einen Brief des Petrus an den Jakobus und vieles andere recht verheissungsvoll klingende. Auch die Offenbarung des Johannes hat in der alten Kirche ihren Doppelgänger gehabt an der Offenbarung des Petrus, und auch dem Apostel Paulus wird eine beigelegt. Alle diese Schriften sind, wie niemand mehr bezweifelt, ihren angeblichen Verfassern untergeschoben. Wenn man aber gewöhnlich auf dieses ganze apokryphische Gebiet als auf ein fremdartiges herabsieht und es vornehm ignorirt, so sollte man doch zwei Dinge nicht vergessen. Einmal, dass die ältesten unter diesen Schriften sehr wohl bis ins zweite christliche Jahrhundert hinaufreichen und also mancher unserer kanonischen Schriften an Alter den Rang streitig machen können. Sodann, dass diese Schriften alle von christlichen Verfassern geschrieben sind, von Menschen also, die auch unter dem Einfluss des christlichen Geistes standen und denen dieser Geist doch nicht verboten hat, unter fremdem, angemasstem Namen zu schreiben. Sagt man, es sind das ketzerische Schriften gewesen, die von der Kirche verworfen wurden, so trifft das nur den geringeren Teil dieser Bücher, und gilt nur von der späteren Zeit, die bereits schärfer zwischen kanonisch und apokryphisch unterschied. Im Anfang sehen wir angesehene Kirchenväter, wie Klemens von Alexandrien und Irenaeus von Lyon ganz unbefangen aus diesen Quellen schöpfen. Jener hat den Barnabasbrief und die Briefe des römischen Klemens so gut benutzt, wie die apostolischen des neuen Testamentes, und dieser behandelt den Hirten des Hermas, eine Art Apokalypse aus dem zweiten Jahrhundert, als göttliche Offenbarung.

Auch die ältesten Handschriften des neuen Testaments, die wir besitzen, machen keine scharfe Trennung zwischen dem, was wir kanonisch und apokryphisch nennen. Der sinaitische Kodex hängt dem neuen Testament den Barnabasbrief und den Hirten des Hermas an und der alexandrinische die beiden Briefe des römischen Klemens an die Korinther.

Es ist also gar keine so schlechte Gesellschaft, in der wir uns da befinden. Herrscht nun aber in diesem ganzen weiten Gebiete die Pseudonymität, so lässt sich nun die Frage nicht mehr von vornherein abweisen, ob nicht auch innerhalb des neutestamentlichen

Kanons sich ähnliches zeige. Stellt dieser Kanon ja doch, geschichtlich betrachtet, nur eine Auswahl des besten und heilsamsten aus der so reichhaltigen urchristlichen Literatur dar, eine stille Bucht in diesem mannigfaltig bewegten Meere. Es mag sein, dass gerade in dieser Bucht das klarste und reinste Wasser sich gesammelt hat, aber der Zusammenhang mit dem offenen Meere ist doch da, und so darf die forschende Frage wenigstens nicht einfach abgeschnitten werden.

Nun haben wir im neuen Testamente gerade wieder die zwei Fälle, die beim alten uns entgegentraten. Es gibt da Schriften, die ihren Verfasser nicht selber nennen, denen er nur durch das Urteil der altkirchlichen Überlieferung zugesprochen wird. Es gibt andere, die mit Bestimmtheit und ausdrücklich den Namen ihres Verfassers an die Spitze stellen. Im ersten Falle sind wir wieder frei, nach historischen Gründen zu entscheiden. Da z. B. der Hebräerbrief nirgends sich dem Apostel Paulus beilegt, so wird es kein Protestant gottlos finden, diesen Brief einem andern, unbekannten Verfasser zuzusprechen, obwohl das Urteil der Kirche je mehr und mehr dem paulinischen Ursprunge sich zuneigte. Der Johannes, der die Offenbarung geschrieben hat, nennt sich selbst nur Knecht Christi, nicht Apostel und die Annahme, dass nicht der Apostel Johannes, sondern etwa der gleichnamige Presbyter ihr Verfasser sei, hat sich also nicht mit dem Texte selbst, sondern nur mit der in diesem Falle allerdings sehr alten und starken kirchlichen Überlieferung auseinanderzusetzen. Ähnlich steht es mit dem bekannten κατὰ in den Überschriften der Evangelien. Zwar ist die Meinung, dass damit die Autorschaft des betreffenden Evangelisten ausgeschlossen werde, indem das Evangelium also bloss „nach“ Matthäus, Markus u. s. w. verfasst sein wolle, entschieden unrichtig. Denn Evangelium d e s Mathäus hätte man gar nicht sagen können. Das Evangelium ist ausschliesslich und allein Jesu Christi, von dem es handelt, und diesem Genitiv kann kein anderer zugesetzt werden, der den Autornamen bezeichnete. Aber ebensowenig muss das κατὰ notwendig den Verfasser bezeichnen, sondern es bleibt die Möglichkeit offen, dass damit nur der oberste Gewährsmann der betreffenden Tradition gemeint sei. Aber jedenfalls haben wir, da diese Überschriften erst später dem Texte hinzugefügt sind, keinen Grund, ihnen absolute Sicherheit von vornherein beizulegen.

In allen diesen Fällen wird auch der Glaube nichts dagegen haben, dass die Kritik diesen oder jenen Vorbehalt mache. Greift

sie doch nicht das Bibelwort selbst an, sondern nur die kirchliche Tradition, die dem Protestanten ohnehin kein noli me tangere ist. Allein hierbei bewendet es leider nicht. Die Kritik sieht sich genötigt, auch neutestamentliche Schriften, die sich ausdrücklich einem bestimmten Verfasser beilegen, demselben abzusprechen. Sie nimmt von den paulinischen Briefen den grössten Teil in Anspruch und verwirft die katholischen Briefe allesamt, trotzdem dass dort Paulus, hier Petrus, Jakobus, Johannes und Judas sich ausdrücklich und feierlich als Verfasser nennen. Ist das nicht ein Gewaltakt, der, wenn er gelingen sollte, auf die Verfasser solcher Schriften das ungünstigste Licht werfen müsste? Hilft da noch irgend eine Ausrede, wenn der Fälscher so dreist und bestimmt auftritt, dass er versichert, er sei Petrus oder Paulus und schreibe an die und die mit diesen heiligen Namen zusammenhängende Gemeinde? Im zweiten Petrusbriefe sagt der Verfasser 1,1 er sei Simeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi und 3,1 dies sei nun schon der zweite Brief, den er schreibe. Kann man als Fälscher frecher auftreten? Im II. Thessalonicherbriefe (2,2) warnt der Apostel vor Versuchung zu unordentlichem Wesen wegen des nahen Bevorstehens der Wiederkunft Christi. Sie sollen sich nicht irre machen lassen, weder durch einen Geist noch durch ein Wort, noch durch einen Brief als von uns. Ist nun der zweite Thessalonicherbrief, wie viele Gelehrte urteilen, nicht vom Apostel Paulus, so liegt hier der Fall so, dass ein Fälscher erstlich die Sünde begangen hätte, einen Brief unterzuschieben, zweitens die noch grössere, in diesem Brief selbst vor solchen untergeschobenen Briefen zu warnen, drittens vielleicht noch, den ersten Thessalonicherbrief als einen untergeschobenen auszugeben, der doch weit allgemeiner für paulinisch gehalten wird, als der zweite. Welche Stirne gehört zu solchem Verfahren? Da begreift man die Entrüstung des Glaubens, der erklärt, wenn dergleichen Dinge wahr wären, so wäre die Bibel ein Lügenbuch und würdig, von Henkershand verbrannt zu werden.

Allein bei ruhigerem Besinnen hat gerade dieses Beispiel auch eine Kehrseite. Nehmen wir an, der Apostel Paulus hat den zweiten Thessalonicherbrief wirklich geschrieben. Dann hat er also die betreffende Stelle auch geschrieben und es ergibt sich, dass bereits in diesem Briefe, der in die früheste Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, etwa in das Jahr 53 fiele, sich ihm die Notwendigkeit aufdrängte, vor Nachahmern seiner Briefe, deren erst einer existirte, zu warnen.

Das μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν wäre dann also jedenfalls ein gewaltiges Zeugnis dafür, wie früh die pseudonyme Schriftstellerei in den christlichen Kreisen eingerissen sein muss, und unwiderleglich wäre die Tatsache konstatirt, dass schon bei Lebzeiten des grossen Apostels seine Schreibart nachgeahmt wurde. In Wahrheit steht die Sache ja vielmehr so, dass gerade diese Warnung von untergeschobenen Briefen auf eine weit spätere Zeit hinweist, und dass gerade das Siegel der Beglaubigung, das der zweite Thessalonicherbrief in so auffallender Weise am Schlusse trägt: ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ (3,17) ein Hauptkriterium seiner Unechtheit ist. Ergibt sich nun aus ruhiger, historischer Untersuchung die Unmöglichkeit, oder wenigstens Unwahrscheinlichkeit der paulinischen Abfassung, so ist das entgegenstehende Gefühlsmoment, der Verfasser würde doch gar zu stark aufgetragen haben, nicht kräftig genug, um die logische Folgerung aufzuhalten. Wir müssen uns dann eben fragen, ob dieses Gefühlsmoment, das seinem Wesen nach subjektiver Natur ist, für die damalige Zeit auch dieselbe Stärke hatte, wie für die unsrige, ja, ob es überhaupt auf die historischen Verhältnisse der Entstehungszeit unseres neutestamentlichen Briefes anwendbar sei und nicht etwa erst aus moderner Art des Empfindens geschöpft und hineingetragen.

Ähnlich steht die Sache beim zweiten Petrusbriefe, nur dass hier die Kritik noch eine neue, stärkere Handhabe gewinnt. Der Brief legt sich selbst ganz geflissentlich und wiederholt dem Petrus bei. Das hat aber die alte Kirche nicht abgehalten, sich über diesen petrinischen Ursprung ziemlich skeptisch zu äussern. Von den eigentlich gelehrten und sachkundigen Kirchenvätern ziehen die meisten die Abfassung des Briefes durch den Apostel in Zweifel. Origenes sagt, Petrus hat einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen, mag sein auch einen zweiten, denn dieser wird bestritten. Eusebius erklärt geradezu, den angeblichen zweiten Petrusbrief rechnen wir, nach dem was wir von den Alten überkommen haben, nicht zum neuen Testament. Dennoch ist er vielen nützlich erschienen und deswegen hat man ihn mit den andern Schriften fleissig gebraucht. Noch Hieronymus bezeugt, dass dieser Brief von den meisten dem Petrus abgesprochen werde. Weder Justin, noch Irenaeus, noch selbst Klemens von Alexandrien scheinen ihn überhaupt gekannt zu haben, und auch der Kanon der syrischen Kirche, den die alte Übersetzung Peschito darbietet, enthält ihn nicht. Hier sind es also besonders die äussern Zeugnisse, die der apostolischen Abfassung ungünstig sind.

Rechnet man die inneren Gründe hinzu, also namentlich die Polemik gegen die Irrlehrer, in welchen man Gnostiker karpokratianischer Richtung erkannt hat, die offenbare Abhängigkeit in der Schilderung derselben vom Judasbriefe, der selbst wieder durch das Citat des apokryphischen Henoch-Buches (V. 14) seinen späten Ursprung verrät, ferner den eingetretenen Nachlass des Glaubens an die nahe Parusie (3,4) und das Vorhandensein einer kirchlich anerkannten Sammlung der paulinischen Briefe (3,15. 16), so begreift man, dass bei diesem Briefe das Urteil der protestantischen Schriftforschung von Calvin bis auf die Gegenwart mit überwiegender Mehrheit den Befund der Unechtheit konstatirt hat. Und doch liegt gerade hier der Fall so, dass die apostolische Abkunft im Briefe selbst stärker behauptet wird, als sonst irgendwo im neuen Testament.

So sehr sich also auch der Glaube wehrt, derartige von ihm als Fälschung und Betrug qualifizirte Tatsachen zuzugeben, so lässt sich doch wenigstens in einigen und gerade den schlimmsten Fällen, der Beweis so stringent führen, dass der Widerstand nur noch auf dogmatische Gründe sich stützen kann, die in historischen Fragen unmöglich entscheiden können. Ist aber auch nur in einem einzigen Falle dargetan, dass auch im Gebiet des neuen Testamentes eine pseudepigraphische Schrift vorkommt, so ist prinzipiell die Frage entschieden und es kann dann ebensogut in andern Fällen dasselbe stattfinden. Nur das Mehr oder Weniger kann dann noch Gegenstand des Streites sein. Dann aber wird man sich nun die Möglichkeit irgendwie zurechtlegen müssen, dass christliche Männer, die unter dem Einfluss der reineren moralischen Anschauungen standen, derartigen Gebrauch apostolischer Namen für erlaubt gehalten haben. Jedenfalls wird man von vornherein ihnen nur gute Absichten zutrauen. Die Sache muss irgendwie so gestanden haben, dass ein höheres christliches Interesse ein solches Verfahren rechtfertigte, dass also die formelle Wahrheit sich der materiellen unterordnete. In der Tat können wir das wenigstens für das nachapostolische Zeitalter durch ein Beispiel belegen. Unter den apokryphen Apostelgeschichten ist eine, die den Namen „Acta Pauli et Theclae“ trägt, und deren Inhalt in mancher Beziehung interessant ist. Findet sich doch darin u. a. eine Schilderung der körperlichen Erscheinung des Apostels, die zwar wenig ansprechend ist, vielleicht aber eben darum nicht ganz aus der Luft gegriffen. Sie lautet: „er sah den Paulus daher kommen, einen Mann von kleiner Statur, mit kahlem Haupte,

krummen Beinen, doch kräftig, die Augenbrauen zusammengewachsen, mit ziemlich starker Nase, die ganze Erscheinung voll Gnade, denn bald erschien er dem Aussehen nach als Mensch, bald trug er eines Engels Angesicht". Diese Schrift gibt sich als Parallele zur Apostelgeschichte und als authentische Kunde von den Wanderungen des Paulus in Kleinasien. Da aber darin die Thekla als Predigerin auftritt und sich selber tauft, indem sie im Zirkus, wo sie den wilden Tieren vorgeworfen werden soll, unter Anrufung des Namens Christi in eine Wassergrube springt, so fand man das dem christlichen Bewusstsein und dem ausdrücklichen Verbot des Apostels (I. Cor. 14, 34) zuwiderlaufend und forschte nach dem Verfasser der Schrift. Ein kleinasiatischer Presbyter wurde als solcher ermittelt, er bekannte auch, entschuldigte sich aber, *id se amore Pauli fecisse*. Er wurde abgesetzt, doch wie es scheint, weniger wegen der Unterschiebung selbst, als wegen der unkirchlichen Lehrfreiheit, die er einer Frau erteilt hatte. Diese Geschichte, die Tertullian in seinem Büchlein von der Taufe erzählt, ist recht charakteristisch für den Gesichtspunkt, nach welchem man solche literarische Unterschiebungen damals beurteilte. Hätte der Presbyter seine Sache etwas geschickter angefangen und statt kirchlichen Ordnungen in's Gesicht zu schlagen, sie vielmehr durch wohlgewählte Beispiele unterstützt, dagegen der Lehre und den Sitten ketzerischer Parteien den Makel des apostolischen Tadels angeheftet, vielleicht hätte man das Werk freudig begrüsst und es am Ende gar kirchlich rezipirt und sanktionirt. Das Urteil der Kirche war eben in solchen Dingen in erster Linie ein Werturteil. Was ist heilsam, was entspricht dem richtigen Glauben, was kann die Kirche erbauen und vor den Gefahren der Irrlehre schützen, das war die Frage, auf die es vor allem ankam. Da die alten echten Apostelschriften, wie namentlich die paulinischen Hauptbriefe, in dieser Beziehung ein so leuchtendes Vorbild gaben, so fragte man, was ihnen entspreche und nahm es an, ohne gerade mit der schärfsten kritischen Loupe die Begründung seines Anspruches auf apostolische Abfassung zu erforschen. Der Spruch II. Tim. 3, 16, jede Schrift von Gott eingegeben, ist auch nützlich zur Lehre, zur Überweisung, zur Aufrichtung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, gibt, wenn man ihn umkehrt, ganz richtig die Kriterien an, nach denen man in der öffentlichen kirchlichen Meinung entschied, ob eine neu auftauchende Schrift in Gebrauch zu nehmen sei oder nicht.

Wie dachten aber die Verfasser solcher Schriften selbst über

ihre Thätigkeit? *Id se amore Pauli fecisse*, sagte jener kleinasiatische Presbyter. Gerade so werden sie alle gefühlt haben. War die Seele voll von dem Gedanken, zum Heil des wahren Glaubens etwas zu tun, warum sollte es da ein Verbrechen sein, sich der hierzu wirksamsten Mittel zu bedienen, so weit auf ihnen nach der herrschenden Denkweise kein sittlicher Makel ruhte? Das beste Mittel, einer herrschenden Verirrung entgegenzuwirken, war aber natürlich, im Namen einer anerkannten Autorität aufzutreten. Wenn ein kirchlich korrekter Christ des zweiten Jahrhunderts die überhandnehmende Verwirrung sah, welche z. B. die Gnosis in der Kirche anrichtete, so lag der Gedanke nahe: wie würde nun wohl der Apostel Paulus, oder der Apostel Johannes diese Zustände ansehen, wie würde er den Verführern entgegentreten und die Verirrten zurechtweisen? Und aus dem Gedanken ward die Tat, wie man an den Pastoralbriefen und den Johannesbriefen sehen kann. Das ist im Grunde nichts anderes, als wenn jemand in unsern Tagen Luther an die deutsche Nation reden lässt, nur dass damals bei den unentwickelten literarischen Begriffen der angenommene Name viel leichter für den echten gehalten und so die unschuldige Fiktion für die Kirche zur Wahrheit werden konnte.

Sehen wir uns die Beispiele dafür im neuen Testamente näher an, so gibt es da drei verschiedene Stufen, durch welche sich diese Beilegung von Schriften an berühmte Verfasser hindurchbewegt. Auf der ersten Stufe wird noch gar kein Name genannt, sondern nur die ganze Art des berühmten Vorbildes nachgeahmt, so dass der Leser schliesslich auf den Gedanken verfällt, ihn selber vor sich zu haben. Auf dieser Stufe steht, wie uns scheint, der Hebräerbrief. Dass er nicht vom Apostel Paulus geschrieben ist, kann für uns, trotz der wiederholten Kundgebungen der neuesten Exegese, die diese Meinung wieder plausibel machen wollen, keinem Zweifel unterliegen. Die Gedanken entfernen sich so weit vom Paulinismus, dass man seit Riehm den Brief sogar für eine judenchristliche Schrift hat ausgeben wollen. Der Stil ist von dem der paulinischen Hauptbriefe ebensosehr verschieden. Hat doch schon die alte Kirche deswegen zu der Vermittlung durch allerlei Übersetzer, wie Lukas u. a. greifen müssen, und Hieronymus erklärt ganz richtig, der Brief an die Hebräer werde nach der Romana consuetudo nicht als von Paulus verfasst angenommen, *propter stili sermonisque dissonantiam*. Dennoch ist es kaum zu leugnen, dass der Brief für einen paulinischen ge-

halten sein will, und dies dürften die neuesten Ausleger von orthodoxer Seite, die ihn wieder dem Paulus vindiziren wollen, mit Recht geltend gemacht haben. Zwar fehlt jeder briefliche Eingang, aber dasselbe findet auch beim ersten Johannesbrief statt. Der Ton ist mehr abhandelnd, aber Paränese unterbricht die Abhandlung von Zeit zu Zeit. Besonders aber gegen das Ende hin lenkt der Brief ganz in das Geleise der paulinischen Gefangenschaftsbriefe ein. Die Stelle 10, 34, die nach der gewöhnlichen Lesart lautet: ihr habt Mitgefühl bewiesen mit meinen Banden, verliert freilich die Beziehung auf den Apostel durch die von neueren Ausgaben vorgezogene Lesart *τοῖς δεσμίοις*, mit den Gefangenen; die gewöhnliche Lesart hat aber immerhin den Sinaitikus und die meisten Majuskeln und Väter für sich. Der Schluss aber, 13, 23, „wisset, dass unser Bruder Timotheus frei gekommen ist, mit welchem, wenn er bald kommt, ich euch besuchen werde" und der Gruss von denen *ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* versetzen uns in die Situation etwa des Philipperbriefes. Will nun der Brief für einen der paulinischen Gefangenschaftsbriefe gehalten sein, so haben wir hier die zarteste, sozusagen unschuldigste Art der literarischen Unterschiebung. Es wird noch nicht mit Namen und Titel aufgetreten, sondern nur durch die Einkleidung der Gedanke erweckt, der dann ja auch in der Kirche durchdrang, Paulus werde den Brief geschrieben haben.

Ähnlich, aber schon etwas deutlicher ist die Art, wie sich z. B. das vierte Evangelium dem Apostel Johannes beilegt. Bekanntlich wird auch da Johannes nirgends ausdrücklich genannt, aber „der Jünger, den Jesus lieb hat" geht durch die ganze Erzählung hindurch. Er ist der Jünger, auf den sich die Darstellung stützt, und ausdrücklich wird dies versichert bei Gelegenheit des Wunders am Kreuze, dass aus Jesu durchstochener Seite Wasser und Blut fliesst. „Der es gesehen hat, der hat es bezeuget und wahr ist sein Zeugnis, und er (*ἐκεῖνος*) weiss, dass er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet." Man hat dieses *ἐκεῖνος* als die Bezeichnung einer dritten, von dem Redenden verschiedenen Person aufgefasst, doch mit Unrecht, denn das Demonstrativ-Pronomen vertritt im johanneischen Stil vielfach das Personal-Pronomen. Aber es ist allerdings dann noch weit deutlicher geredet, wenn im Anhang 21, 24 geradezu gesagt wird: „Dieser ist der Jünger, der davon zeuget und der dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist". Hier ist das Evangelium samt Anhang deutlich dem

Lieblingsjünger beigelegt, der das „geschrieben“ habe. Allein mit dem *οἴδαμεν* verrät sich der Schreiber des Anhangs als eine andere Person, so dass die Sache bedeutend gröber herauskommt. Diese verschleierte und doch durchsichtige Art, wie das Evangelium auf den Lieblingsjünger als seinen Zeugen und schliesslich als seinen Verfasser hindeutet, charakterisirt eine zweite Stufe in dem vielgestaltigen literarischen Prozess, den wir betrachten.

Aber erst die dritte Stufe zeigt uns die volle Offenheit und Sicherheit des Auftretens. Es sind das die Schriften, die einen Apostelnamen an die Spitze stellen und sich wiederholt ihm beilegen, wie ausser den bereits erwähnten Beispielen von II. Thessalonicher und II. Petri noch besonders die Pastoralbriefe tun. Wer sie dem Apostel zuschreiben will, kommt in die grösste Verlegenheit zu sagen, wann er sie denn eigentlich soll geschrieben haben. In das bekannte Leben des Apostels bis zur römischen Gefangenschaft passen sie nirgends hinein, in die Gefangenschaft selber noch weniger, da ja I. Timotheus und Titus den Apostel nicht als Gefangenen voraussetzen. Man muss schon zu der verzweifelten Annahme einer Befreiung des Paulus aus der römischen Gefangenschaft und einer zweiten Gefangennahme greifen, um eine halbwegs mögliche Situation zu gewinnen. Da noch viele andere Gründe dazukommen, so wird man der von Schleiermacher begonnenen, von de Wette fortgesesetzten, von Baur-Holtzmann zum Abschluss geführten Kritik nur beistimmen können, die diese Briefe dem gnostischen Zeitalter zuweist. Dennoch treten sie mit grosser Entschiedenheit als apostolische Sendschreiben auf, von Zaudern und Schwanken, von Verhüllen und Andeuten ist da keine Spur. Wir haben also hier mit bewusst pseudepigraphischen Schriften zu tun. Mag man es nun unrecht finden, dass ein Christ des zweiten Jahrhunderts, sei es auch aus noch so guten Absichten, sich den Namen des Apostels Paulus angemasst habe, die Tatsache liegt einmal für jeden der sehen will unwidersprechlich vor, und sie wird durch die Beispiele der Thessalonicher Briefe, des Epheserbriefs, der petrinischen Briefe ihrer Singularität vollständig entkleidet.

Wer nun einmal historisch nicht sehen kann, oder nicht will, dem wird über diese Dinge stets ein Gefühl des Unwillens zurückbleiben. Was bei profanen Schriftstellern gleichgültig lässt, das wird bei den heiligen zum Frevel. Jene sieht man von selbst als Zeugen einer längstvergangenen Zeit mit andern Augen an, diesen verleiht

der Glaube eine zeitlose Existenz und rückt sie unbefangen in die Gegenwart, in eine Welt, die seitdem eine ganz andere geworden ist. Daher der Unterschied. Und doch gibt gerade wieder der Charakter dieser Literatur als einer heiligen neuen Aufschluss über das vorliegende Problem. Die christliche Wahrheit war nicht Privatsache, sie gehörte nicht einem einzelnen, selbst nicht einem Apostel, sondern ihre Quelle war der göttliche Geist, der in den Aposteln und ihren Nachfolgern wirkte. An diesem Geist hatten nicht nur Einzelne Teil, sondern die ganze Kirche, er war Gemeingut der Gläubigen. So trat dann bei der Abfassung von Schriften, die diesem Geiste Ausdruck geben sollten, die Persönlichkeit des Verfassers zurück. Sie verschwand hinter dem, was zu sagen war, und dieses letztere war nicht Menschenweisheit, sondern Gotteskraft, und in letzter Beziehung niemandes Eigentum als Gottes. Da ist es natürlich, dass von Urheberrechten nicht viel die Rede war, und dass gerade aus Demut und Bescheidenheit das schwache Werkzeug der göttlichen Wahrheit sich ihren ursprünglichen Trägern, den Aposteln, unterordnete. Wie es von den ersten Christen heisst, dass ihnen alle Dinge gemein waren, so kann man das mit Fug und Recht auch von ihrem gemeinschaftlichen Anrecht an der Entstehung christlicher Schriften sagen. Nicht im Widerspruch mit dem christlichen Geist der Heiligung, sondern im Gehorsam gegen ihn, in der Anerkennung, dass es nur einen Mund gibt, der die Wahrheit verkündet, den des göttlichen Geistes, liegt der tiefste sittliche Grund der Entstehung einer sogenannten pseudepigraphischen urchristlichen Literatur.

Nach all diesem wird denn nun die Entrüstung über die Supposition unechter Schriften im christlichen Altertum sich wesentlich ermässigen können. Aber es kommt darauf an, sagt man, wie weit die Sache geht. Einige kleine Briefe hinten im neuen Testament mag man immerhin preisgeben, auch der Apokalypse weint vielleicht mancher keine Träne nach, aber so bescheiden ist die Kritik nicht. Seit man ihr überhaupt Eingang in's neue Testament gestattet hat, ist ihr Appetit immer nur gewachsen. Sie hat eine Schrift nach der andern als unecht erklärt, und in ihrer entwickeltsten Gestalt als Tübinger Schule lässt sie ja überhaupt nur die vier paulinischen Hauptbriefe und — die Apokalypse noch bestehen. Damit sind aber aus der Fundamentmauer der Kirche so viele Steine herausgebrochen, dass sie im Ganzen baufällig geworden

ist. Wer steht dafür, dass nicht noch die übrigen Steine auch einmal nachbröckeln, und kann auf einem solchen lottrigen Unterbau überhaupt noch eine Kirche bestehen?

Diesen Bedenken kann man nicht wohl mit der Versicherung entgegentreten, dass die Aufstellungen der Tübinger Kritik ein für allemal abgetan seien und niemand daran denke, sie zu erneuern. Allerdings hat die biblische Wissenschaft in der grösseren Zahl ihrer Vertreter von diesen äussersten Positionen ihren Rückzug angetreten. Man hat nach und nach wieder mehr zugegeben. Hilgenfeld, z. B., schliesst die Periode der evangelischen Geschichtschreibung ungefähr da ab, wo sie nach Baur erst begonnen hätte; erster Thessalonicherbrief, Philipperbrief, Brief an Philemon und teilweise auch der Kolosserbrief sind nach ihm und andern wieder von Paulus geschrieben, und der Hebräerbrief gehört in die Zeit vor der Zerstörung des Tempels. Aber andere Kritiker sind statt zurück, vorwärts gegangen. Volkmar hat, mit andern, die Apokalypse, diesen zweiten festen Grundpfeiler, den Tübingen noch im Urchristentum hatte stehen lassen, dem Apostel Johannes abgesprochen. In neuester Zeit haben sogar die alles bisherige überbietenden Aufstellungen des absoluten Kritikers, Bruno Bauer, in Holland wieder Aufnahme gefunden. Loman hat in der niederländischen Tydschrift die Frage aufgeworfen, ob die vier paulinischen Hauptbriefe denn so viel besser bezeugt seien, als die andern? Weder Justin noch sonst ein kirchlicher Schriftsteller vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts wissen von ihnen. Die innere Kritik ergebe überall einen unauflösbaren Rest. Beim Galaterbrief komme man nicht zur Gewissheit darüber, ob das Schreiben an die Bewohner der Landschaft Galatien, oder an die der römischen Provinz dieses Namens, also an lykaonische und pisidische Gemeinden gerichtet sei. Beim Römerbrief herrschte über den judenchristlichen oder heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde ein nie zu schlichtender Streit. Bei den Korintherbriefen müssen 2—3 verschiedene, sonst unbekannte Reisen nach Korinth und eine ähnliche Anzahl halb oder ganz verlorener Briefe eben dahin angenommen werden, um dem Texte überall gerecht zu werden. Im ganzen widersprechen sich die Apostelgeschichte und paulinischen Hauptbriefe dermassen, dass man nicht annehmen könne, diese haben dem Verfasser jener vorgelegen. Überhaupt sei der Charakter des Paulus in der Apostelgeschichte begreiflicher und natürlicher als der in den Briefen. Es gelte die Gleichung: der

Paulus der Hauptbriefe verhält sich zu dem Paulus der Apostelgeschichte, wie der johanneische Christus zum synoptischen.

Dass diese Art von Kritik geeignet ist, ängstliche Gemüter zu erschrecken und dem Glauben den Geduldfaden vollends abzureissen, wer wollte das bestreiten? Sind alle Bücher des neuen Testamentes in Bausch und Bogen unecht, wo ist dann noch das historische Fundament des Christentums? Da kann nicht einmal mehr der kindlich naive Glaube eines Auberlen helfen, der doch sagte, wenn ihm nur die vier paulinischen Hauptbriefe blieben, so könne er daraus das ganze Christentum entwickeln. Dennoch werden wir auch diese Ansichten mit keinen andern Waffen bekämpfen dürfen, als mit solchen der Wissenschaft. Es gibt für uns keine Grenze, an der die freie Forschung aufhörte, und wenn diese oder ähnliche Behauptungen einmal mehr sein sollten als blosse Behauptungen, dann würden wir auch hier der Wahrheit nachgeben müssen. Einstweilen freilich gereicht es uns zur Beruhigung, dass die vorgebrachten Gründe zu schwach sind, um den so unmittelbar lebendigen Eindruck, den gerade die vier paulinischen Hauptbriefe auf jeden Leser machen, auch nur abzuschwächen. Wir warten erst noch auf den Beweis, dass jemand im zweiten Jahrhundert im stande gewesen sein sollte, diesen Ton so zu treffen, dass es ihm auch nur möglich gewesen sein sollte, in Lehre und historischer Darstellung der in der Apostelgeschichte herrschenden Anschauung so gründlich und mit dem Schein des Selbsterlebten entgegentreten zu können. Wir kennen wohl nachgeahmte paulinische Briefe, aber sie sitzen dem Apostel meist wie ein weites, etwas schlotteriges Gewand. Hier wäre ein Geist tätig gewesen, der es vermocht hätte, auch den Körper zu schaffen, dem das Kleid wie angegossen passt. Rechnen wir hinzu, dass die vorgebrachten Gründe leicht entkräftet werden können, dass das Schweigen Justins sich durch seinen abweichenden Standpunkt von selbst erklärt, und dass die Schwierigkeiten in der Erklärung der einzelnen Briefe doch entschieden übertrieben sind, so haben wir einstweilen keinen Grund, uns zu beunruhigen.

Gewiss aber ist richtig, dass, einmal die Möglichkeit unechter Bestandteile im neuen Testament zugegeben, keine andere Grenze mehr gezogen werden kann zwischen echtem und unechtem als die, welche sich aus der Stärke oder Schwäche der Beweisgründe ergibt. Da wir jene Möglichkeit zugegeben, und als Wirklichkeit nachzuweisen versucht haben, so können wir die Frage nicht abweisen, was denn für

Folgen für das Christentum aus dieser Sachlage entstehen können. Sein historischer Unterbau, wie ihn die Vergangenheit sich vorstellte, erleidet nun allerdings grosse Veränderungen. Wir haben dann nur zum geringeren Teile noch Denkmäler des unmittelbaren Unterrichts Jesu und des apostolischen Zeitalters vor uns, zum grösseren solche des nachapostolischen. Aber hier ist es ein grober Irrtum des sich selbst über sein Wesen noch unklaren christlichen Glaubens, dass eine Schrift, die dem traditionell angenommenen Verfasser abgesprochen werden muss, damit „preisgegeben" sei. Preisgegeben ist sie allerdings als Zeugnis von dem Denken und Tun dieses Mannes, als Denkmal seiner Epoche, aber sie gewinnt eine neue historische Bedeutung für die Zeit, der sie nun zugewiesen werden muss. Was wüssten wir von den ersten fünfzig Jahren des zweiten Jahrhunderts ohne die unechten paulinischen und katholischen Briefe? Wenig oder nichts. Sie erst zeigen uns, wie die Christenheit damals fühlte und dachte, sie veranschaulichen uns den welthistorischen Prozess der Bildung eines gemeinschaftlichen, allgemein-christlichen Bewusstseins, das die ursprünglichen Gegensätze des Paulinismus und des Judaismus zum grössten Heil der Gemeinden überwunden hatte, und das Entstehen der altkatholischen Kirche, deren Wesen für die ganze folgende Entwicklung grundlegend geworden ist. Was wir also auf der einen Seite verlieren, gewinnen wir auf der anderen, und da wir ja der urkundlichen Denkmale aus der apostolischen Zeit immerhin so bedeutende haben, wie es die paulinischen Hauptbriefe, sowie die Apokalypse und der Kern der synoptischen Evangelien sind, so ist der Gewinn auch historisch grösser, als der Verlust. Dass vollends der Glaube sich an sogenannten „unechten" Schriften nicht mehr erbauen könne, ist eine blosse Behauptung. Gewiss ist es ihm wohltuend, dem Worte eines Apostels oder apostolischen Mannes zu lauschen und sich unter seinen Gehorsam zu stellen. Aber was der Erbauung angehört, das bleibt ja doch dasselbe dem Inhalt nach, ob es von diesem oder jenem Verfasser herrühre, und vor allem, im Akte der Erbauung selbst wird alle Rücksicht auf Äusseres zurückgedrängt, und erfährt die Seele rein die Empfindung der göttlichen Wahrheit, die sich in den gelesenen Worten ausprägt. Hat ja doch schon Luther das gefühlt und so stark ausgesprochen, als man es nur aussprechen kann, in seinem bekannten Wort: „Summa, was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder St. Paulus lehrte. Wiederum, was Christus prediget,

das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes tät."

Dieses Urteil kann freilich nur ein frischer und froher Glaube sich völlig aneignen, ein Glaube, der weiss was wirklich Heiligtum ist und was nur Heiligenschein. Und dieser Glaube ist nicht jedermanns Ding. Wenn aber doch auch die kirchliche Rechte kritische Untersuchungen über das neue Testament, wenigstens soweit sie theologisch gebildet ist, nicht völlig ausschliesst, so wird sie angesichts der vorliegenden Tatsachen sich entschliessen müssen, diesem mutigen Glauben des Reformators nachzueifern. Und überhaupt, ist es denn so schwer, zwischen idealer und historischer Wahrheit zu unterscheiden? Muss man denn das Himmlische immer auch mit Händen greifen können, um seiner gewiss zu sein? Jede höhere Bildung befreit von solchen Schranken, und ein ästhetischer Sinn versteht die hier vorliegende Sachlage ohne Mühe. Zeuge dafür ist uns einer der Grössten auf dem Gebiete des ästhetischen Verständnisses der Schrift, ist uns Göthe, der in den Gesprächen mit Eckermann (11. März 1832) das goldene Wort hinterlassen hat: „Echt oder unecht sind bei den Dingen der Bibel gar wunderliche Fragen. Was ist echt, als das ganz Vortreffliche, das mit der reinsten Natur und Vernunft in Harmonie steht und noch heute unserer höchsten Entwicklung dient! Und was ist unecht, als das Absurde, Hohle und Dumme, was keine Frucht bringt, wenigstens keine gute! — Sollte die Echtheit einer biblischen Schrift durch die Frage entschieden werden, ob uns durchaus Wahres überliefert worden? so könnte man sogar in einigen Punkten die Echtheit der Evangelien bezweifeln, wovon Markus und Lukas nicht aus unmittelbarer Ansicht und Erfahrung, sondern erst spät nach mündlicher Überlieferung geschrieben, und das letzte, von dem Jünger Johannes, erst im höchsten Alter. Dennoch halte ich die Evangelien alle nur für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging, und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist."

Der Reformator Ulrich Zwingli in seinen Liedern.

Von H. Weber.

Luther und das Kirchenlied [1]) — so darf man wohl sagen; denn Luther ist in der Tat der Schöpfer des deutschen Kirchenliedes und steht auf diesem Gebiete gross da. Unser Zwingli hat hierin nicht schöpferisch wirken können; seiner logischen Schärfe und feinen Dialektik lag diese Seite zu fern, der Boden, darauf er wirkte, gestattete ihm keine solche Wirksamkeit, sein Lebensfaden wurde frühe zerschnitten. Räumen wir also auf diesem Felde dem deutschen Reformatoren willig den Vorrang ein und danken wir ihm freudig für die reichen und edeln Gaben, welche aus dem durch ihn eröffneten frommen Liederquell geflossen sind, so kann uns dennoch nicht verwehrt sein, auf entsprechende Leistungen Zwinglis einen Blick zu werfen. Am Himmel glänzen nicht nur Sterne ersten Ranges, auch die mindern thun wohl und erfreuen. Im Gegensatze zu dem Schöpfer des Kirchenliedes ist Zwingli mit seinen Liedern meist zu wenig beachtet worden.

Natürlich trat der Reformator, wenn er in seinem vielbewegten Leben zur Poesie sich wandte, sofort auf den Boden des Gelegenheitsgedichtes; aus ganz bestimmten reellen Lagen und Stimmungen heraus klingen seine Verse, und so wenige ihrer auch sind, so wertvoll sind sie als Illustrationen des grossen Mannes und seines gewaltigen Strebens; denn sie stellen dar den weisen Freund seines Vaterlandes, den in ernster Prüfung geläuterten und gereiften Christen, endlich den Reformator.

Bekanntlich wirkte Zwingli von 1506 bis in den Frühling 1516 als Pfarrer in Glarus, der grössere Teil jenes Tales bildete seine Pfarrei. Bei all dem glühenden Eifer, womit er die griechische Sprache und seine teure, heilige Schrift erforschte, und z. B. die paulinischen Briefe im Originaltexte eigenhändig abschrieb, richtete er aufmerksame Blicke auf die bedenkliche Lage seines schweizerischen

[1]) Vgl. die Darstellung in No. 6 der „Hymnologischen Blätter für die deutsche reformirte Schweiz".

Vaterlandes. Nicht erst der Zug nach Pavia, den er als Feldprediger der Glarner i. J. 1512 mitgemacht, öffnete ihm die Augen über die schweren Gefahren, welche die fremde Diplomatie durch ihr ausgedehntes Bestechungssistem der republikanischen Einfachkeit brachte, so dass sechs Tage vor der Riesenschlacht bei Marignano, welche am 13. September 1515 den Eidgenossen die ruhmvollste Niederlage bereitete, seine Predigt in Monza mit grossartiger Wucht gegen die fremden Kriegsdienste donnerte: nein! zeitig hatte sein kerngesunder Sinn diese Schäden erkannt. Wie mit ernstem Predigtworte, einem Propheten Israels gleich, so griff er diese verderbliche Richtung auch mit dem leichtgeschürzten Worte klassischer Poesie an. Höchst wahrscheinlich fallen zwei längere Dichtungen Zwinglis in das Jahr 1510. Sie heissen: „Das Labyrinth“ und „das fabelisch gedicht von einem ochsen und etlichen thieren iez loufender dinge begriffenlich.“ Beide sind offenbar in der Erregung der Zeit rasch hingeworfen und dem Lesen preisgegeben, aber nie mehr ausgefeilt worden; sollten sie ja eben sofort zu jener Zeit reden und schnell wirken. Am 13. März 1510 hatte der Bischof Schinner als Abgesandter des kriegerischen Papstes Julius II. einen Bund mit den Eidgenossen zu Stande gebracht, welcher bald den Kaiser und den König von Frankreich zu drohenden Feinden der Schweiz machte und im Innern tiefe Parteiung hervorrief. An der altgriechischen Heldensage von Theseus stellt Zwingli diese Zeit dar. Wir müssen auf die Dichtung selbst verweisen und heben nur folgende Stelle, den Anfang der Deutung, heraus:

Nu sollend ir vernemen hie,
dass diser Labyrinth die mü
und arbeit bedüt diser welt.
Aber Theseus, der küne held,
den starken frommen eeren man,
der die mass allweg treffen kann
und sich allein ums vaterland
verbrucht. Das vych bedüted schand,
sünd und laster, aber der fad
bedüt vernunft, die uns leert grad
by der rechten schnur müssen gan,
wo wir wellend mit eeren bstan.
Ariadne, die tochter, bdüt
lon der tugend, dass nieman grünt.

Hat Zwingli somit sein Gedicht selber gedeutet, so gibt er im Schlusse die ernste Anwendung. Da heisst es z. B.:

So ist
die welt ietz voll untrüwer list,
dass wir Christi kein Bildniss hand,
mee den heiden glych, pfuch der schand!
Ja böser! Dann die mit anschlag
ir ding tuond, dass sy nit behag[1])
rüw und kummer. Dagegen wir
us hochfärtiger köpfen irr
verfrefnend, strüttend alle sach;
drum sind wir all in ungemach.
Wer unzucht, todtschläg schaffen kann,
den halt man für ein künen mann.
Hat uns das Christus gleert?

Und weiter fragt er:

Sag' an, was hand wir christen meer
dann den namen? Der werken ler
nieman ghein geduld, ghein lieb weist.

Kaum einige Monate kann es gedauert haben, bis Zwinglis Fabelgedicht „vom Ochsen und etlichen Tieren" erschien, vermutlich zuerst in lateinischer Sprache, wie denn Glarean eine solche Abschrift erhielt. Unter dem Bilde des Ochsen, der, sicher durch seine Stärke, auf seiner Weide behaglich lebt, stellt Zwingli das Schweizervolk dar. Aber Katzen, Schmeichler, machen sich an ihn, die Ränke der Fremden führen ihn in Verderben, der Löwe, Deutschlands Kaiser, greift ihn an (Schwabenkrieg), der schlaue Leopard, Frankreichs König, weiss ihn an sich zu locken und umsonst warnt der treue Hund, so mancher vaterländisch gesinnte Lehrer und Führer. Kurz, der ehrlich dumme Ochs holt bei allen Tieren Schläge. Die sehr bedrohte Lage der Eidgenossenschaft gegen Ende des Jahres 1510 ist in dieser Allegorie treu gezeichnet. —

Erkennen wir in diesen beiden Dichtungen den weisen Freund seines Vaterlandes, so tritt in seinem Pestliede der fromme, in herber Zeit gereifte Christ vor uns. Gleich im ersten Jahre seiner Wirksamkeit in Zürich wütete von August bis nach Weihnachten 1519 die Pest in der ganzen Ostschweiz. Bei dritthalbtausend Menschen erlagen in der Stadt und ihrer Umgebung. Auch Zwingli wurde davon ergriffen und nahe an den Grabesrand

[1]) umhage, umfange.

geführt; seine starke Natur siegte. Offenbar nicht während dieser bangen Zeit, wohl aber unmittelbar nachher in der Wonne über das neu geschenkte Leben hat er drei Lieder gedichtet oder, wenn man will, ein Lied mit drei grössern Strophen von je 26 Zeilen. Zuerst führt der Dichter in den Anfang der Krankheit und zeichnet ein ernst ergreifend Bild:

Hilf, herr gott, hilf
in diser not!
Ich mein, der tod
syg an der thür,
stand, Christe, für,
dann du in überwunden hast.
Zuo dir ich gilf:
Ist es din will,
züch us den pfyl
der mich verwundt;
nit lass ein stund
mich haben weder ruow noch rast.
Willt du dann glych
tod haben mich
inmitts der tagen min,
so soll es willig syn.
Thuo, wie du willt:
mich nüt befilt.
Din haf bin ich:
mach ganz ald brich.
Dann nimmst du hin
den geiste min
von diser Erd.
thuost dus, dass er nit böser werd,
ald andern nit
befleck ir leben fromm und sitt.

Mitten in die Krankheit, auf ihren Höhepunkt, stellt uns die zweite Strophe:

Tröst, herr gott, tröst!
Die krankheit wachst;
Wee und angst fast
min seel und lyb,
darum dich schyb
gen mir, einiger trost, mit gnad;
die gwüss erlöst
ein jeden, der
sin herzlich bger
und hoffnung setzt
in dich, verschätzt
darzno diss zyts all nutz und schad.
Nun ist es um.
Min zung ist stumm,
mag sprechen nit ein wort.
Min sinn sind all verdorrt.
Darum ist zyt,
dass du min stryt
füerist fürhin.
so ich nit bin
so stark, dass ich
mög tapferlich
thuon widerstand
des tüfels facht[1]) und frefner Hand.
Doch wirt min gmüet
stät blyben dir, wie er ouch wüet.

„In der Besserung" ist die dritte Strophe überschrieben:

Gsund, herr gott, gsund!
Ich mein, ich keer
schon widrum her.
Ja, wenn dich dunkt,
der sünden funk
werd nit meer bherrschen mich uf erd,
so muoss min mund
din lob und leer
ussprechen meer
dann vormals je.
wie es ouch geh
einfaltiglich on alle gfärd.
Wiewol ich muoss
des todes buoss

[1]) List.

erlyden zwar einmal
villycht mit grössrem Qual
dan jetzt und wär
geschehen, herr,
so ich sunst bin
nach gfaren hin:[1])

so will ich doch
den trutz und poch
in diser Welt
tragen fröhlich um widergelt
mit Hülfe din,
an den nüt mag vollkommen sin.

Obschon dieses so schön gegliederte Gedicht, wie bereits erinnert worden, unmöglich in jenen Stadien der Krankheit geschaffen werden konnte, so ist es unstreitig sehr bald nach erfolgter Genesung entstanden, im vollen Freuden- und Dankgefühle über die neu geschenkte Gesundheit. Diese Pestzeit war dem Reformator eine heisse Läuterungszeit. Hatte sich Gott sein Werkzeug zu dem grossen Neubau seiner Kirche auf dem Grunde des lautern Evangeliums ausersehen und mit allen hohen Geistesgaben ausgerüstet, so musste Zwingli nun die bittere Leidensschule durchmachen. Mit hingebendstem Mute war er auf die Kunde vom Ausbruche der Pest, seine Kur im Bade Pfäfers rasch abbrechend, nach Zürich geeilt und war unermüdet im Besuche der Pestkranken, bis zu Ende des September 1519 die Pest ihn selbst ergriff. Schon zum Anfang November vernahmen seine Freunde hoch erfreut die Kunde von seiner Genesung; zu Ende des Monats betrat er, wiewohl noch wankenden Schrittes, seine liebe Kanzel. Er war innerlich reicher, fester geworden. Merle d'Aubigné sagt mit Recht: „Gott wachte über sein Werk und wollte es fördern. Zwinglis Gebrechen lag in seiner Kraft. Kräftig an Körper, an Charakter, an Geist, sollte er alle seine Kräfte gebrochen sehen, um Gottes treues Werkzeug zu werden. Er bedurfte einer Taufe, der des Unglücks, der Hilflosigkeit, des Schmerzes. Luther hatte sie empfangen in der Zeit der Seelenangst, als die Zelle und die langen Gänge des Klosters zu Erfurt von seinen Klagen wiederhallten. Zwingli sollte sie empfangen, indem ihn die Krankheit dem Tode nahe brachte. Gott führte Zwingli, mit ihm das Werk, dessen Hoffnung er war, an die Pforten des Grabes. Mitten unter dem Gebein, der Finsternis, dem Staube des Todes will Gott die Werkzeuge herausnehmen, durch welche er Licht, Wiedergeburt und Leben verbreiten wird.“ Zwinglis hoher und kühner Glaubensmut hat sich gesteigert zur grössern, heldenmütigern Ergebung, die da sagt: „Willt du dann glych — tod haben mich — inmitts der tagen min, — so soll es willig syn. Thuo wie du willt“! Und wie kindlich-fromm

[1]) beinahe gestorben.

fährt er fort: „Din Haf bin ich, — mach ganz ald brich“. Gibt es leicht eine schönere individuelle Anwendung des alten prophetischen Bildes vom Töpfer und dem mannigfach zu formenden Ton? Hat nicht das grosse Gethsemane-Wort: „Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst“ — hier einen erhabenen Wiederhall gefunden in den Tiefen einer Gott völlig ergebenen Seele? Die Sorge, welche andere reformatorische Männer bewegte, ob sie nicht vielleicht den Glauben vieler Schwachen wankend machten und ihnen zum Ärgerniss würden, tritt gar fein aus dem Schlusse der ersten Strophe heraus. Hat schon in ihren ersten Zeilen des Reformators Glaube an den Erlöser deutlich sich bezeugt, so vollends in der zweiten Strophe. Die Lebenshoffnung will erlöschen, sein einziger Trost steht auf Gott und seine Gnade, „die gwüss erlöst — ein jeden, der — sin herzlich bger und hoffnung setzt in dich“. — Welch' hohen Ton jubelnder Wonne stimmt die dritte Strophe an! Wie demutsvoll hofft er, „der sünden funk werd' nit meer bherrschen mich uf erd“! Wie prophetisch-ernst klingen die Zeilen: „wiewol ich muoss — des todes buoss — erlyden zwar einmal — villycht mit grössrem qual“. In der That, eine tiefe, innige Frömmigkeit spricht aus diesem Liede.

Aber auch der Reformator hat sich schon vernehmen lassen. Würde denn der Dichter die berühmte Stelle Jer. 18, 2 ff.: „Din haf bin ich: Mach ganz ald brich“ so anwenden, wenn damit nur der allgemeine Gedanke sollte ausgesprochen werden: Mein Leben steht in Gottes Hand? Wenn in der zweiten Strophe „inmitten der Krankheit“ durchaus nur die Beziehung auf seine Persönlichkeit waltet, so erkennen wir darin hohe dichterische Feinheit und tiefe Naturwahrheit. Ebenso naturwahr ist es nun aber, dass mit der Genesung, nachdem die Freude ausgeströmt ist in dem mächtigen Wonnerufe: „Gsund, herr gott, gsund“! der Blick sofort der hohen Lebensaufgabe sich zuwendet. Ueber den ersten Gedanken, den die kaum überstandene Todesnot ihm nahe legt: „Wiewol ich muoss — des todes buoss — erlyden zwar einmal — villycht mit grössrem qual u. s. f.“, schreitet er sofort und sehr naturgemäss, da diese Möglichkeit eines bedenklicheren Todes ihm wesentlich um seines reformatorischen Wirkens willen nahe trat, zu dem Entschlusse mutvoller Wirksamkeit: „so will ich doch — den trutz und poch — in diser welt — tragen frölich um widergelt — mit hülfe din — on den nit mag vollkommen sin“. Völlig ein reformatorisches Lied ist nun aber sein „geistlich lied um hilf und bystand Gottes in kriegsgefar“. Die

Anfangsworte der drei Strophen enthalten den bei Zwingli oft vorkommenden Ausruf: Herr Gott, hilf! Das Lied lautet:

Herr nun heb den Wagen selb,
schelb . wirt sust all unser fart,
und pringt lust der widerpart,
die dich veracht so frävenlich.

Gott, erhöch den Namen din
in der straff der bösen böck,
dine schaff widrum erweck,
die dich lieb habend innengklich.

Hilff, dass alle Bitterkeit
scheid in d'fer[1]) und alte trüw
wider ker und werde nüw,
das wir ewig lob singend dir.

Es war am 16. Juli 1529. Die angesehensten Zürcher hatten sich in das Lager der fünf Orte unweit Kappel begeben; man verhandelte über den Frieden. Nicht ohne heftigen Widerstand erlangten die Vermittler endlich Herausgabe des Bundesbriefes, welchen die Katholischen mit König Ferdinand von Oesterreich aufgesetzt hatten; er wurde vernichtet. Allein Zwingli erkannte zu gut, welch ein erzwungener und ungesunder Friede das sei; eine tiefe Wehmut erfüllte ihn. In dieser gedrückten Stimmung schuf er dieses Lied. Es ist wahr, es schreitet nicht einher in dem sprühenden Heldensinne des Lutherliedes: „Ein' feste Burg ist unser Gott"! Ein Flehender tritt vor Gott, er sieht, nicht ohne Befürchtung, der Gegner steigenden Trotz, der Freunde Lauheit und unzeitige Friedensliebe. Dennoch blickt auch er nicht verzagt in die kommende Zeit; denn Gott muss, Gott wird helfen. „So wenig als möglich will ich mich auf Menschen verlassen, Gott soll unser einiger Trost sein!", hatte er seinen Freunden gesagt. Um so fester und reiner traut er seinem Gotte. Ja, Strafe wird doch treffen die Bösen, Gott wird zeigen, dass er der Höchste und sein die Ehre sei. Die Seinigen wird er wieder auferwecken zu Kraft und Eintracht. Und wie innig — das bezeugt auch dieses Lied, wie Zwinglis ganzes Leben es bezeugt — wie innig schlägt in dem ganzen Christen, dem entschlossenen Reformator das patriotische Herz! Der hohe Flug seiner reformatorischen Bestrebungen weilt immer bei seinem teuren Vaterlande; mittelst der lautern evangelischen Wahrheit will er sein Volk zur rechten

[1]) in die Ferne.

Freiheit führen. Darum wünscht und fleht er so warm, dass alle Bitterkeit weichen und die Herzen sich wieder einigen möchten in der alten Schweizertreue. Man fühle aus Zwinglis Schlussstrophe diese vaterländische Wärme heraus! Seinem Land und Volk gehörte sein Bestes, sein Alles. Wird der Mann uns da nicht auf's neue lieb und theuer? Er erhebt sich nicht so hoch wie Luther, aber er steht uns menschlich näher. Man könnte versucht sein, ihn mit dem warm empfindenden Schiller zu vergleichen, indes Luther mehr der kühlern Grösse Göthes entspricht, kühl allerdings nur insoweit, als dieser warme Patriotismus bei ihm nicht so in den Vordergrund getreten ist. In Zwingli haben sich die lauterste Frömmigkeit und einsichtige Vaterlandsliebe innigst verschmolzen, die sichere Grundlage wahrer Volksfreiheit war ihm ein lebendiger Glaube und eine durch ihn geläuterte Sittlichkeit; so ist er der Reformator seines freien Volkes geworden.

Schliesslich ist zu nennen Zwinglis Bearbeitung des 69. Psalms: „Hilf, Gott, das wasser gat — mir bis an d' seel". Sie erscheint im ältesten Kirchengesangbuche, welches dem neu begründeten Gemeindegesange zu Grunde lag, in den Ausgaben von 1598 und 1599, wie in wenigen spätern. Die Abfassungszeit ist unbekannt, die Ähnlichkeit mit dem Pestliede unverkennbar, der Inhalt des Psalms musste einer solchen Bearbeitung höchst natürlich und ungezwungen rufen, zumal in den letzten Jahren, als der Kampf auf's heftigste entbrannt war. Ob diese Dichtung nicht in den Sommer 1531 zu setzen wäre, als Zwingli am 26. Juli dem Rate das Gesuch um Entlassung gestellt hatte? Sie ist eine freie Psalmbearbeitung, denen von Hans Sachs und manchen andern Zeitgenossen bedeutend überlegen, nur nicht denen des deutschen Reformators; dieser hat, meisterhaft wie sonst keiner, den Psalmgehalt getreu wiedergegeben und ihn doch zu einem neuen selbständigen Liede gestaltet.

Hinsichtlich der Form fügen wir nur noch wenige Worte bei. Die Versmasse der Zwinglischen Lieder lehnen sich noch an den Meistergesang und seine Künstlichkeit an, so die drei Strophen des Pestliedes mit je 26 Zeilen, die 7 Strophen der Psalmbearbeitung mit je 18 Zeilen. Sein eigentlicher Reformationsgesang: „Herr, nun heb den Wagen selb", besitzt sehr kunstreiche Reimstellung; selbst die Mitte der zweiten und dritten Zeile enthalten Reimwörter; die erste Silbe der zweiten Zeile reimt auf das unmittelbar vorangegangene Schlusswort der ersten, und auch die vierte Zeile brigt einen Doppel-

reim. Dieser Künstlichkeit gegenüber hat Luther die einfachern Formen des Volksliedes mit Geschick benutzt. Zwingli hat seine musikalische Fertigkeit bewährt, indem er die genannten Lieder auch in Musik gesetzt hat, er „machte zu seinen Liedern selbst die modos oder das Gesang zu vier Stimmen. Diese Lieder wurden hernach weit und breit auch an der Fürsten Höfen und in Städten von Musicis gesungen und geblasen". In den Gesangbüchern finden wir jedoch, allerdings nach Art jener frühesten Ausgaben, nur die Melodie, und doch ist obige Nachricht, als von Bullinger, nicht anzuzweifeln. Die Melodie des Reformationsliedes ist ansprechend, jetzt noch zu benutzen und kommt in einer langen Reihe von Gesangbüchern vor bis in's Jahr 1646, sie wich, wie die meisten Lieder, erst dem übermächtigen Andrange der Lobwasser-Psalmen mit Goudimels schönen Tonsätzen. Sie verdient neuerdings Aufnahme. In Vergleichung mit dem grossen Lutherliede erkennen wir in ihr ein Gedrücktsein, dessen sich Zwingli i. J. 1529 kaum hat erwehren können. Aber einem Kirchengesangbuche sollte sie um des grossen Reformators willen nicht fehlen.

Über die neuere Auffassung und Behandlung der Dogmengeschichte.

Von Lic. R. Rüetschi, Pfarrer zu Münchenbuchsee (Bern).

Es wirft ein eigentümliches Licht auf die Gestaltung unserer prostestantischen Kirche als einer vorwiegenden Lehrkirche und Theologenkirche, dass sie beim Blick auf ihre eigene Geschichte und Überlieferung bis auf die neueste Zeit vorzüglich an der Geschichte der Lehre, des kirchlichen Dogmas haften geblieben ist. Die Dogmengeschichte ist die erste unter den verschiedenen einzelnen Branchen der Kirchengeschichte, welche sich aus der Gesamt-Kirchengeschichte ausgeschieden und zu einer eigenen selbständigen Disziplin erhoben hat. Erst in neuester Zeit hat Richard Rothe angefangen, auch die Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens zum besondern Gegenstand wissenschaftlicher Vorträge zu machen und Wiggers, Buchardt und Nippold u. a. haben auch die

Missionsgeschichte oder die Geschichte der Ausbreitung des Christentums und der christlichen Kirche als selbständige Wissenschaft behandelt.

Es scheinen dies ganz gesunde Anzeichen jener bessern Erkenntnis über die Kirche, welche dieselbe nicht in einer blossen theoretischen Lehranstalt aufgehen lässt, sondern ihren praktischen, sozialen und kultischen Charakter in wenigstens ebenso hohen Rang stellt.

Nichtsdestoweniger wird die Geschichte des Dogmas oder der kirchlichen Lehre stetsfort eine hochwichtige Stellung und grösstes Interesse behaupten und verdienen. Denn der religiöse, speziell der christliche Glaube findet ja allerdings seinen ganz bestimmten, nicht zu unterschätzenden Ausdruck im religiösen Handeln, im Symbol, im Kultus, im Opfer und Gebet. Aber derselbe innerlich empfundene Glaube findet einen parallelen Ausdruck auch im religiösen Vorstellen und Denken, in religiösen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dieses Vorstellen wie jenes Handeln kann nun freilich der Natur der Sache nach nur ein symbolisches, andeutendes sein. Der im innersten Gefühl ganz und ungeteilt zu erfassenden und zu erfahrenden Gotteskraft und Gotteswahrheit geht bei ihrer Übertragung in die äussere Welt des Handelns und Vorstellens die Kraft und Fülle der Unmittelbarkeit verloren. Es ist ein unmittelbarer, gleichsam ein chemischer Niederschlag des unmittelbaren religiösen Lebens, was der Historiker vor sich hat, wenn er die kultischen Gebräuche oder die dogmatischen Begriffe irgend welcher früheren Geschlechter zu studiren unternimmt. Und er kann darum jedenfalls nur dann der religiösen Tatsache und damit der objektiven Wahrheit einigermassen gerecht zu werden hoffen, wenn er 1) die beiden ihm zugänglichen Gebiete in gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen lässt und wenn er 2) sich bewusst bleibt, dass er nur indirekt durch Rückschlüsse von dem ihm Gegebenen sich der objektiven Wahrheit mehr oder weniger nähert.

Dieses vorausgeschickt, kann nun aber der besondere Wert gerade der dogmatischen Vorstellungen, Begriffe und Lehrsätze leicht einleuchten. Das religiöse Leben ist an und für sich etwas rein innerliches und damit höchst Persönliches, Individuelles. Nichtsdestoweniger trägt es den Trieb in sich, je kräftiger es ist, sich auch nach aussen mitzuteilen und auf andere sich zu übertragen. Soll es aber mitgeteilt werden können, so bedarf einer bestimmten, äussern Objektivirung. Eine solche Objektivirung findet es in der

darstellenden kultisch-symbolischen Handlung und im vorstellenden und Vorstellung weckenden Wort. Der symbolischen Handlung haftet aber immer eine gewisse Unvollkommenheit an. Feinere Unterschiede zu bezeichnen ist sie nicht oder nur mit Mühe im stande. In weitester und allgemeinster Weise erlaubt dies dagegen das geistigste Darstellungsmittel, das Wort. Dieses kann, je höher die Kultur steigt, den sinnlichsten, wie den idealsten Gefühlen in gleicher Weise dienstbar gemacht werden. Dazu besitzt es noch den Vorzug leichter Übertragbarkeit nicht nur von Person zu Person, sondern von Geschlecht zu Geschlecht. Wie die religiöse Handlung sich in der kultischen Sitte verfertigt, so fixirt sich das Wort in der Schrift. Und es ist nun gerade die religiöse Gemeinschaft, die Kirche, welche um ihrer Einheit und geschichtlichen Kontinuität willen, eine solche schriftliche Fixirung des Glaubensinhaltes zu bestimmten Lehrsätzen, Dogmen und Dogmensystemen fordert.

Auf der andern Seite geht aus der dargestellten Natur des Dogmas selbst hervor, dass dasselbe doch wieder nicht ein absolut festes, unveränderliches sein kann. Indem es erst ein mittelbares Produkt ist aus der unmittelbar empfundenen, ewigen und unveränderlichen Gotteswahrheit mit dem durch jeweilen die erreichte natürliche und sittliche Kulturentwicklung bedingten und also veränderlichen Vorstellungsmaterial, wird es eben damit selbst zu einer variabeln Grösse. Das Dogma hat eine Geschichte. Und indem es eine Geschichte hat, kann es also auch diese Geschichte zum Gegenstand besonderer wissenschaftlicher Betrachtung gemacht werden. Die Kirche selbst muss aber eine solche Betrachtung wünschen, weil sie allein ihr jenes genetische Verständnis des jeweiligen Bestandes ihrer Glaubenslehre gewährt, das ihr zu ihrem eigenem Bestand und Gedeihen unerlässlich ist. Denn es werden sich in der Kirche immer mehr oder weniger scharf zwei Richtungen gegenüberstehen: die eine geneigt, die kirchliche Lehre in allen ihren Teilen als ein absolut Feststehendes zu betrachten, das immer so gewesen sei und an dem daher auch in Zukunft nichts geändert werden dürfe; die andere umgekehrt geneigt, die vergangene Entwicklung geringzuschätzen und gleichsam ex abrupto aus der sogenannten „natürlichen Vernunft“ oder aus den Elementen einer doch eben auch nur zeitlichen und wandelbaren „modernen Weltanschauung“ den ganzen Inhalt des christlichen Glaubens frischweg zu konstruiren.

Die Dogmengeschichte aber lehrt nun beide Einseitigkeiten überwinden, beide kirchlichen Richtungen also zusammenhalten, indem sie in der Geschichte des Dogmas ebenso ein Wechselndes und Vergängliches aufzeigt — nämlich in der den verschiedenen Dogmen eigenen vorstellungsmässigen, symbolischen Form —, wie sie anderseits durch allen Wechsel der dogmatischen Formen hindurch auch wieder ein Bleibendes und Unvergängliches nachweist — nämlich in dem den verschiedenen Dogmen innewohnenden und zu Grunde liegenden religiösen Gehalt oder ihrer religiösen Idee.

In dieser praktischen Bedeutung der Dogmengeschichte liegt ihre Berechtigung, im Rahmen der gesamten theologischen Wissenschaft als eine besondere Disziplin aufzutreten. Es liegt aber gerade deshalb die Frage nicht fern, in welcher Weise sie bisher, namentlich in der neuern Theologie, ihre Aufgabe erfüllt und ihren Rang behauptet habe. Dieser Frage wollen die folgenden Zeilen dienen.

„Eine Geschichte, sagt Baur[1]), kann es erst geben, wenn es auch Geschehenes gibt.“ Eine Dogmengeschichte kann also erst entstehen, wenn es bereits Dogmen gibt. Ja so lange die Entstehung und Bildung von Dogmen im Kreise einer grossen religiösen Gemeinschaft sich noch in lebendigem Flusse bewegt und zu keinem ob auch nur relativen Abschlusse gelangt ist, so lange kann natürlicherweise eine objektive geschichtliche Betrachtung dieses Prozesses nicht eintreten. Die Dogmengeschichte als wirkliche, nur von historischen Rücksichten geleitete Wissenschaft ist daher in der christlichen Kirche eine noch sehr junge Wissenschaft. Denn die erste Periode der christlichen Kirche, die Zeit der alten Kirche, ist die Zeit, wo das christliche Dogma erst noch produzirt wird, also noch keine objektive Geschichte desselben Platz greifen kann. Die zweite Periode aber, die Zeit der mittelalterlichen Kirche, steht so total unter dem beherrschenden Druck des Dogmas als äusserer, die Religion wie die Wissenschaft beherrschender Autorität, dass eine objektiv-freie Betrachtung des Dogmas auch hier noch nicht möglich ist. Erst die Reformation schafft, wenn sie auch zunächst das herrschende Dogmensystem nur an einzelnen wichtigen Punkten durchbricht, doch durch den Sturz der das Dogma als solches stützenden Hierarchie den prinzipiellen Boden, auf welchem eine Dogmen-

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, pag. 20.

geschichte entstehen konnte. Freilich schlug bekanntlich eine neue protestantische Scholastik diese Prinzipien eine Zeit lang wieder in Fesseln. Aber der Pietismus einerseits, der Rationalismus andrerseits halfen ihnen wieder zu siegreichem Durchbruch. Und mit diesen beiden theologischen und kirchlichen Zeitrichtungen beginnt auch sogleich die wirklich wissenschaftliche Geschichte des Dogmas. —

Es ist Gottfried Arnolds „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie", welche hier in erster Linie zu nennen ist. Sie hat von dem Grundsatz des ältern Pietismus aus, dass nicht das kirchliche Dogma, sondern das religiöse Gefühl und Leben das erste und entscheidende sei, zuerst jenen orthodoxen Bann gebrochen, der bis dahin auf Kirche und Theologie lag und eine gerechte, unparteiische, wirklich wissenschaftliche Würdigung abweichender dogmatischer Anschauungen von vornherein unmöglich machte. Schoss er dabei ins andere Extrem hinaus, indem er nun die Verteidigung, ja Glorifikation aller von der Kirche als Ketzer Gebrandmarkten sich völlig zur Pflicht machte, so ist es der aus dem Pietismus zum Rationalismus hinübergereifte Semler, der (gestützt auf die beiden Walch, auf Mosheim und Schröckh, gefolgt von Planck und Münter) durch unendlich zahlreiche Detailuntersuchungen, besonders zur ältesten Kirchengeschichte, eine ruhigere, massvolle und zugleich umfassende und weitsichtige Würdigung der dogmengeschichtlichen Erscheinungen, eine wirkliche wissenschaftliche Dogmengeschichte wie eine „biblische Theologie" begründete.

Allein auch die rationalistische Geschichtschreibung des religiös-dogmatischen Prozesses erwies sich der ihr gestellten Aufgabe nicht völlig gewachsen. Es fehlte ihr an idealem Schwung und an religiöser Tiefe. Die Geschichte der dogmatischen Lehrwechsel erschien ihr daher nur als eine Geschichte wechselnder äusserlicher Meinungen, als ein zufälliges Nacheinander von allen möglichen, durch keinen inneren Gehalt und innere Notwendigkeit verbundenen religiösen Ansichten; und sie war geneigt, diese ganze Geschichte auszugeben als eine blosse „Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes". Der tiefste Grund dieser dürftigen, oberflächlichen und ideenlosen Ansicht von der Geschichte war aber der mangelhafte Religionsbegriff des Rationalismus, insbesondere sein mangelhafter Begriff von der Offenbarung. War Gott der wesentlich deïstisch gedachte „Schöpfer überm Sternenzelt", der mit der gegenwärtigen Welt und Menschheit eigentlich keine andern als vorsündflutlichen

und vorhistorischen Beziehungen hatte; war die Offenbarung ein einmal übernatürlich gegebenes, abgeschlossenes und fertiges Ganzes, das keinen stetigen Fortgang, keine fortwährende lebendige Erneuerung fand — dann konnte ja auch die Geschichte nichts sein, als ein rein äusserliches, ideenloses Geklapper zufälliger menschlicher Meinungen und Torheiten. Der wissenschaftliche Reformator des Gottes- und Religionsbegriffs für die neuere Zeit war nun bekanntlich Friedrich Schleiermacher. Von ihm datirt daher wie ein tieferer Begriff von der Offenbarung, so auch ein besseres und tieferes Verständnis der Geschichte; von ihm daher auch der höhere Wert und Charakter der Dogmengeschichte in der neuern Theologie. —

Allerdings hat Schleiermacher selbst eine mehr spekulative und dialektische, als historische Natur gehabt. Er hat daher selbst weder die Kirchen- noch die Dogmengeschichte speziell behandelt. Nichtsdestoweniger gehen die beiden Grundrichtungen, welche die Behandlung der Dogmengeschichte in der neuern Theologie aufweist, beide auf seinen Einfluss, auf die von ihm vollzogene Erneuerung und Befruchtung der protestantischen Theologie zurück. —

Diese beiden Grundrichtungen sind repräsentirt durch die Namen von August Neander und Ferd. Christ. Baur.

Neanders „christl. Dogmengeschichte“ ist zwar erst nach seinem Tode i. J. 1857 durch J. L. Jakobi herausgegeben worden. Allein als akademischer Lehrer (neben Schleiermacher) und als Herausgeber einer „allgemeinen Kirchengeschichte“ und zahlreicher dogmen- und kirchenhistorischer Monographien und Biographien hat er auf die Auffassung und Behandlung der Dogmengeschichte schon seit dem zweiten Dezennium dieses Jahrhunderts den grössten Einfluss geübt.

Und zwar hat er diesen Einfluss vor allem dadurch geübt, dass er dem dogmenhistorischen, wie überhaupt allem historischen Stoffe nicht mehr bloss mit jener kühlen nüchternen Objektivität des Rationalismus gegenüber stand, sondern mit einem herzlichen Interesse, mit liebevoller Pietät, mit warmem, der Sache kongenialen religiösem Gemüte und darum auch mit besserem der Sache entsprechenderem theologischem Verständnis. Das besondere aber in seiner Methode war namentlich die Hingabe an das Individuelle in der Geschichte. Seine dogmengeschichtlichen Arbeiten sind meistens Biographien (Tertullian, Chrysostomus, Bernhard v. Clairvaux u. a.); mit Vorliebe versenkt er sich in die Persönlichkeiten, belauscht da die Religion in ihrem innersten Leben und Wesen und

gewinnt daraus denn auch das Verständnis für die dogmatischen Formeln, in welchen sich ihre Frömmigkeit einen Ausdruck gibt. Neander versteht daher, wie dies ihm schon Baur nachgerühmt hat [1]), die einzelnen Väter und Lehrer der Kirche wie die Härektiker stets als Repräsentanten bestimmter religiöser und theologischer Grundrichtungen, wie dieselben durch das Wesen der Religion selbst psychologisch bedingt sind; die idealistische und die realistische, die rationalitische und die supranaturalistische, begriffliche und mystische, dialektische und kontemplative, spekulative und ethisch-praktische Richtung sind daher Bezeichnungen, die bei Neander immer wiederkehren und in ihren persönlichen Vertretern scharf und anschaulich gezeichnet werden. Eben damit aber hat die neandersche Dogmengeschichte in ihrer Weise der oben präzisirten Aufgabe dieser Wissenschaft genügt, durch Aufzeigung eines stetigen und bleibenden, wie eines wechselnden und veränderlichen Faktors in der Dogmenentwicklung das Verständnis ihres dermaligen Standes heranzubilden und ihre richtige Weiterentwicklung zu ermöglichen.

Dasselbe Ziel konnte aber von ähnlichen Voraussetzungen aus auch auf anderm Wege erreicht werden. Statt auf das Einzelne, Konkrete, Individuelle konnte der Schwerpunkt auf das Allgemeine gelegt werden, auf die abstrakten Begriffe und Ideen, auf ihren innern Zusammenhang und ihre dialektische Selbstentwicklung. Dies geschah bekanntlich unter dem Einfluss der Hegelschen Philosophie durch Baur und seine ganze Schule. Wohl muss natürlich auch für Baur der konkrete Stoff, wie eine staunenswerte Gelehrsamkeit und die umfassendsten Quellenstudien ihm denselben darboten, die reale Grundlage der geschichtlichen Darstellung bilden. Aber dieser Stoff dient durchaus nur als Mittel für höhere Zwecke; die Ideen in der Geschichte zu suchen, ihren Gang zu verfolgen und die Gesetze ihrer Entwicklung aufzuzeigen, das ist eigentlich von vornherein die Absicht. Und nun leuchtet ein, dass diese Art der Behandlung offenbar eine sehr berechtigte Seite der Sache vertritt und jedenfalls, wo ein einheitliches Ganzes und nicht bloss eine äussere Aneinanderreihung historischer Einzelfakten in der historischen Darstellung gesucht wird, unmöglich völlig entbehrt werden kann. Auf der andern Seite aber leuchtet nicht minder ein, was seiner Zeit schon von Hagenbach, Hundeshagen u. a., seither dann namentlich

[1]) Lehrbuch der Dogmenschichte, pag. 51 f.

durch scharfe Kritiken von Seiten der Ritschlschen Schule betont worden ist, dass diese Behandlung stets Gefahr läuft, einem neuen abstrakten Dogmatismus zu verfallen, indem die historischen Einzeldaten wohl scheinbar das Erste sind, aus welchem die Begriffe und Ideen als das Zweite erst abstrahirt werden, in Wirklichkeit aber umgekehrt das abstrakte Schema einer logischen Dialektik schon vorher fix und fertig bereit steht und die Tatsachen in dieses Schema einfach eingefügt zu werden sich müssen gefallen lassen. Gerade der Meister, Baur selbst, hat übrigens das Ungenügende dieser aprioristischen Methode in Strauss Behandlung der kirchlichen Lehrentwicklung gar wohl erkannt und es Strauss schon in der ersten Auflage seines „Lehrbuchs" vorgeworfen, dass bei ihm „die Geschichte zu kurz komme". Dennoch ist er selbst derselben Gefahr auch nicht entgangen: Daher, so hoch er anerkanntermassen steht, so kann die Dogmengeschichte doch auch bei ihm nicht stehen bleiben.

Vielmehr muss die Aufgabe dieser Wissenschaft gerade dahin gehen, jene beiden, einerseits durch Neander, anderseits durch Baur vertretenen Grundrichtungen der Behandlung mit einander zu versöhnen und zu vereinen. Sie muss den beiden Forderungen gerecht werden: derjenigen des individualistischen Realismus nach konkreter Fülle und derjenigen des generalisirenden Idealismus nach spekulativer Tiefe. Sie muss den Historiker befriedigen können, der einfach die Tatsachen sammelt, zusammenstellt und in ihrem Zusammenhang neu vor sich entstehen lässt; aber sie muss auch den Philosophen befriedigen, der in den historischen Dingen Ideen sehen will, geistige Prozesse, ewige Wahrheiten. Nur so wird auch jenes spezifisch theologische Interesse befriedigt, welches überhaupt eine Dogmengeschichte verlangt. Denn die Dogmengeschichte dient dem allgemeinen Verständnis der christlichen Religion eben dadurch, dass sie auch auf ihrem Gebiete zeigt, wie die ewigen Wahrheiten und Kräfte des Evangeliums in geschichtlichen Tatsachen zur Entwicklung und zur Anschauung kommen.

Dahin dringen denn auch mehr oder weniger deutlich die neuesten Bearbeitungen. Sie tragen daher alle einen mehr oder weniger vermittelnden Charakter an sich. Keine ist aber so gelungen, dass sie einen wirklich befriedigenden Abschluss der wissenschaftlichen Arbeit böte. Hagenbach folgt am meisten den Neanderschen Impulsen; jede Periode will er nach eigener, durch ihren besonderen Charakter bedingten Methode behandeln; sein Buch er-

hält dadurch ein etwas ungleichartiges, um nicht zu sagen unsicheres Gepräge; dagegen zeichnet er sich bekanntlich aus durch klare und doch warme Darstellung im einzelnen, durch verhältnismässig grossen Stoffreichtum und doch weise Beschränkung auf das wirklich Nützliche und Notwendige; sein Werk ist darum noch immer das beliebteste „Studentenbuch", als welches sein Verfasser es zu schreiben beabsichtigte. Karl Becks Handbuch [1]) ist im ganzen noch wenig bekannt, verdient aber Beachtung durch seine der Übersichtlichkeit sehr förderliche Behandlungsweise, wonach zuerst die allgemeine Dogmengeschichte, dann die Geschichte der Apologetik, endlich die Geschichte jedes einzelnen Dogmas nach den gewohnten Kategorien in einem Zusammenhange von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart durchgeführt wird. Auch der ebenso human-freie als evangelisch-feste Standpunkt verdient alle Anerkennung, wogegen der wissenschaftliche Fortschritt der letzten zwei Jahrzehnte in einzelnen Partien, besonders der jetzt so ungemein fleissig bearbeiteten Geschichte der altchristlichen Zeit, die gegebenen Resultate als unrichtige oder nur halb richtige erscheinen lässt. Meiers Lehrbuch (in zweiter Auflage 1854), das auf einzelnen Universitäten heute noch gebräuchlich ist, hat bei ähnlicher Tendenz den Vorzug, jedes Dogma erst auf dem Punkte in die Gesamtdarstellung hineinzuziehen, auf welchem es zu besonderer Bedeutung gelangt, also beispielsweise die Anthropologie erst bei Augustin aufzunehmen, die Versöhnungslehre erst bei Anselm u. s. w. Indes bietet auch diese Behandlung besondere Schwierigkeiten und ist jedenfalls auch von Meier das ihm vorschwebende Problem, die allgemeine und die spezielle Dogmengeschichte in dieser Weise miteinander zu verschmelzen, nicht wirklich befriedigend gelöst worden. Endlich die neueste Bearbeitung (wenn wir von der posthumen Arbeit des spezifischen Lutheraners Thomasius, 1874—76, 2 Bände, absehen, ist leider nur ein unvollendeter Torso und kann schon deshalb nicht genügen. Der „Grundriss der christlichen Dogmengeschichte" von Friedr. Nitzsch, Professor zu Kiel, behandelt nur die Geschichte der alten Kirche, die patristische Periode. Das Werk ist gross und doch übersichtlich angelegt und versucht zum ersten Mal (denn auch Baur ist im ganzen einfach dem althergebrachten Schema gefolgt) den spröden Stoff nach inneren Rück-

[1]) Christliche Dogmengeschichte bis auf die neueste Gegenwart in gedrängter Übersicht, als Handbuch zum Selbstunterricht. 2. Aufl., in neuem Abdruck. Heilbronn 1872.

sichten systematisch zu ordnen und zugleich genetisch zu entwickeln. Es werden der eigentlichen Dogmengeschichte zunächst „Prolegomena" vorangestellt, welche (ähnlich wie Schultz in der „Gottheit Christi") aus der biblischen Theologie die erste Entstehung des christlichen Dogmas erklären und zwar als das eigentliche Grunddogma den Satz hinstellen: Jesus der Christus. Hierauf schildert ein erster Abschnitt die Begründung der altkatholischen Kirchenlehre, oder „die erste Herausstellung einer förmlichen Bekenntnisgrundlage" in der Regula fidei, wie sie bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts im wesentlichen abgeschlossen erscheint. Der zweite Abschnitt dann stellt die Entwicklung der altkatholischen Kirchenlehre dar bis auf Johannes von Damaskus und Isidoras von Sevilla. Hiebei wird unterschieden zwischen den allgemeinen und persönlichen Faktoren der Entwicklung (dasjenige was sonst etwa in die sog. allgemeine Dogmengeschichte zu stehen kam) und den einzelnen Ergebnissen der Entwicklung (letzteres parallel der sogen. speziellen Dogmengeschichte). Auch im letzteren Teile würden aber richtig ohne Rücksicht auf die gewöhnlichen dogmatischen Kategorien die eigentlich zentralen und prinzipiellen Dogmen vorweggenommen, als diejenigen, welche „die allgemeinen Handlungen des christlich-kirchlichen Bewusstseins und der kirchlichen Glaubenslehre bildete" — die Lehre von der Gottheit Christi und von der Kirche; dann erst folgt „die Feststellung der formalen Historien der rechtgläubigen Kirchenlehre" (Glaubensregel, Schriftkanon, Inspiration, Tradition) und endlich (freilich durch diesen zweiten Teil unliebsam vom ersten grundlegenden getrennt) die Darlegung der erst abgeleiteten Dogmen, welche „die einzelnen Momente des christlichen Lehrsystems darstellen". Es ist sonach hier ein vielversprechender Anfang gemacht zu einer solchen Dogmengeschichte, welche wirklich ohne den historischen Stoff zu vernachlässigen oder ihm Gewalt anzutun, die Geschichte des Dogmas als eine Entwicklung aus einem christlichen Prinzipe verstehen lehrt. Und die formelle Behandlung ist daher insofern glücklich, als nach dem Muster der Ueberwegischen Lehrbücher zur Philosophie jeweils in kurzen Paragraphen das (zum Examen!) Notwendigste zusammengefasst, der nähere wissenschaftliche Nachweis dann in längeren Exkursen gegeben ist.

Leider ist aber dieses Werk wie gesagt infolge ungenügenden buchhändlerischen Vertriebes nicht fortgesetzt worden; es kann daher jedenfalls nur als Vorarbeit für ein künftiges ähnliches Werk

angesehen werden. Nitzsch selbst (§ 2) betont es, dass die Dogmengeschichte „ihre adäquate Form noch nicht gefunden habe"; ja er meint, dass sie „einer eigentlich künstlerischen (d. h. einheitlichen) Gestaltung wegen ihres abstrakten Gegenstandes vielleicht überhaupt nicht fähig" sei; wenigstens nicht in solchen Werken, die, wie fast alle bisher erschienenen, speziell zum Zwecke des akademischen Unterrichts geschrieben sind. Die Richtigkeit der letzteren Bemerkung mag zugegeben werden; die Verbindung der praktischen Rücksichten des Unterrichts mit derjenigen der reinen Wissenschaft legt der letzteren vielleicht Schranken auf, die sie nicht zu ertragen vermag, bietet jedenfalls eigenthümliche Schwierigkeiten. Dennoch was in sich selbst klar und folgerichtig ist, muss ja dem Studenten wie dem Gelehrten einleuchten. Es wird niemand behaupten, dass ein als wissenschaftliches Fachwerk in seiner Art so klassisches Buch wie z. B. Biedermanns Dogmatik nicht geeignet wäre, auch den Studenten, ja gerade diesen in die ganze christliche Dogmatik einzuführen.

Gerade Biedermanns zweiter historischer Teil hat übrigens auch einer künftigen Dogmengeschichte in wertvollster Weise vorgearbeitet. Die Geschichte des Dogmas ist nicht leicht anderswo in solcher konzisen Schärfe und zugleich so ruhiger Objektivität als wirkliche Entwicklung aus dem einen grundlegenden christlichen Prinzip klar gemacht. Allerdings wird der ganze historische Verlauf der Entwicklung nur am Grunddogma selbst, der Christologie, in voller Breite dargestellt; bei den übrigen Lehrstücken, die entweder als Postulate von der kirchlichen Christologie vorausgesetzt werden oder als Konsequenzen aus ihr folgen, wird der historische Verlauf im einzelnen übergangen und einfach von der bereits fertigen konfessionellen Kirchenlehre auf ihre Abstammung aus dem Prinzip zurückgeschaut. Diese mehr logische und deduktive Behandlung war erlaubt, wo eben doch eine Dogmatik gegeben werden sollte, nicht eine Dogmageschichte. Die letztere wird dagegen als Geschichte den ganzen historischen Gang auf allen Punkten des Dogmas durchmachen müssen. Und dann ist nicht im prinzipiellen Gegensatz zu Biedermann, aber in Ergänzung zu seiner logisch-dialektischen Behandlung des geschichtlichen Prozesses wohl noch eine andere Forderung zu stellen.

Biedermann stellt wie mir scheint einen entschiedenen Fortschritt über die (sonst ja ähnliche) Hegel-Baursche Betrachtungsweise dadurch dar, dass bei ihm der Begriff des Religiösen als solchen

reiner gefasst und bestimmter vom Metaphysischen unterschieden ist. Daher handelt es sich nach ihm auch im dogmatischen Entwicklungsprozess der christlichen Religion nicht nur um die logisch-dialektische Fortbewegung jenes rein metaphysischen Begriffs von der Einheit des Endlichen und Unendlichen, sondern um die dogmatische Ausgestaltung des spezifisch religiösen, spezifisch christlichen Prinzips. Die Methode ist, wenn man will, die gleiche geblieben, aber der Inhalt ist ein anderer, vollerer, wir wollen nicht sagen tieferer, aber mehr theologischer geworden. Nun aber lässt sich eben auch bezüglich der Methode die Frage erheben: ist es wirklich möglich, das ganze christliche Dogmensystem (und damit den ganzen Glaubensinhalt des kirchlichen Christentums) spekulativ aus dem einen christlichen Prinzip abzuleiten! Oder haben nicht zu seiner Ausgestaltung auch ganz bestimmte zeitgeschichtliche, kulturgeschichtliche Faktoren mitgewirkt, welche von jenem Prinzip aber zu unterscheiden und auszuscheiden gerade die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sein muss.

Gewiss ist dies ja im Grunde auch Biedermanns Meinung. Aber wenn sie richtig ist (und sie folgt im Grunde konsequent aus der von uns im Eingang beschriebenen Natur des Dogmas), so ergibt sich daraus für die Dogmengeschichte eine weitere Forderung. Schon Nitzsch u. a. haben sich genötigt gesehen, zum Verständnis der ersten Formulirung des christlichen Grunddogmas die biblisch-theologischen Voraussetzungen zu beschreiben, auf denen diese Formulirung ruht. Ohne Kenntnis der religiösen Vorstellungswelt des A. T. und der Zeitgenossen Jesu ist schon diese erste Formulirung einfach unverständlich. Aber dasselbe gilt in gleicher Weise für alle folgenden Perioden. Es gilt nicht nur bei der Geschichte des christlichen Gottesbegriffs die philonische Logoslehre und überhaupt die in den ersten christlichen Jahrhunderten herrschenden Zeitideen der platonischen, neuplatonischen und stoischen Philosophie ins Auge zu fassen; es gilt nicht nur, bei der anselmischen Satisfaktionslehre die mittelalterlichen Rechts-, Ehr- und Strafbegriffe sich klar zu machen, sondern es ist überhaupt das kulturgeschichtlich gegebene Material der allgemeinen Zeitbildung und ihrer herrschenden Vorstellungen überall wohl zu berücksichtigen, es ist in der Dogmatik der griechischen wie der lateinischen, der lutherischen wie der reformirten Kirche das nationale völkerpsychologische Element aufzusuchen und voranzustellen; und erst dann ist zu zeigen, wie aus der Wechsel-

wirkung dieser Faktoren mit dem darein eintretenden spezifisch christlich-religiösen Prinzip sich die jeweilige Form des Dogmas im einzelnen gestaltet.

So erst gewinne die christliche Gegenwart für die dogmatische Vergangenheit ein volles geschichtliches Verständnis und für die religiös-kirchliche Zukunft einen sicheren Kompass. Allerdings würde sich die Dogmengeschichte damit über ihren nur zu engen bisherigen Rahmen hinaus erweitern; sie würde hineingezogen in die allgemeine Kultur- und Religionsgeschichte, aber sie gewänne eben damit nicht nur an Fülle und Tiefe des Inhalts und kirchlich-praktischer Bedeutung, sondern auch an allgemeinem welthistorischem und kulturhistorischem Interesse; und sie erhöbe sich damit erst zu dem wahren wissenschaftlichen Range, der ihr gebührt.

Eröffnungsrede zur Synode der zürcherischen Geistlichkeit

am 6. November 1883 von Dr. G. Finsler.

Verehrte Herren und Brüder!

Nach einem dreizehnjährigen Kreislauf, nach einer Summe von ernster und freudiger Arbeit sind wir wieder an demselben Punkte angelangt, an dem wir zuvor standen. Der Kantonsrat hat die Vorlage eines neuen Kirchengesetzes zurückgewiesen und den Regierungsrat beauftragt, einen Gesetzentwurf auf Grundlage der bisherigen Geistlichkeitssynode vorzulegen.

Ehe ich mich über die durch diesen Beschluss geschaffene Situation ausspreche, dürfte es nicht unangemessen sein, einen kurzen Rückblick auf die ganze Entwicklung unserer Kirchenverfassung seit dem Anfang dieses Jahrhunderts zu werfen.

In der neuen Prädikanten-Ordnung vom Jahr 1803 finden wir zuerst einen kleinen Ansatz zu einer Änderung der seit der Reformation bestehenden kirchlichen Organisation. Der Examinator-Konvent, der unter dem Vorsitze des Antistes aus je zwei Mitgliedern des Grossen und des Kleinen Rates, den sämtlichen Chorherren, den drei übrigen Stadtpfarrern u. s. w. bestanden hatte, erhielt jetzt den Namen Kirchenrat und zerfiel in einen kleinern und einen grössern Konvent. Aus dem kleinern fielen drei der bisherigen Mitglieder weg; statt ihrer traten

---

Anmerkung. Die Absicht, gleich in der ersten Nummer unserer Zeitschrift mit Übersichten aus dem kirchlichen Leben unserer Kantone zu beginnen, veranlasste uns, um die nachfolgende Synodalrede von Herrn Antistes Dr. Finsler nachzusuchen, die wir um so lieber gleich in extenso bringen, als uns der von Zwingli handelnde Schluss unmittelbar in die Gegenwart überleitete. *Red.*

drei von der Synode frei gewählte Geistliche ein, in der Weise, dass von 1804 an je ein Mitglied gewählt wurde, so dass erst 1806 alle drei Mitglieder ernannt waren. Der grössere Konvent bestand aus allen Mitgliedern des kleinen, aus den sämtlichen Dekanen und vier von der Synode frei gewählten Pfarrern vom Lande. Alle Vorschläge zu kirchlichen Gesetzen, sowie die Einführung neuer Lehr- und Kirchenbücher, überhaupt alle Vorbereitung von Gegenständen, deren Entscheidung der Regierung oder der Synode zukam, sollten von dem grösseren Konvente behandelt werden. Eine wesentliche Veränderung im Gang der kirchlichen Angelegenheiten wurde jedoch durch diese Bestimmungen nicht herbeigeführt.

Gegen Ende der zwanziger Jahre regte sich bekanntlich ein neuer liberaler Geist, der auf politischem Gebiete eine Neugestaltung anzubahnen suchte. Auf dem kirchlichen Gebiete gab der nachmalige Antistes Füssli in der Synode von 1829 dem gleichen Bestreben Ausdruck. Bei der am Schlusse nach alter Sitte gestellten Einfrage, ob jemand über Lehre, Lehrart oder Kultus etwas anzubringen habe, erhob sich Füssli und schilderte in wohl durchdachter Rede die Gebrechen und Mängel der Synode, die Passivität ihrer Mitglieder, die gehaltlose Zensur, bei der man sich entweder in Lob und Ruhm erschöpfe oder mit einer lächerlichen Geheimtuerei von den Fehlern eines Amtsbruders rede. Er tadelte die Willkür, mit welcher die von der Synode angenommenen Desiderien vom Kirchenrate behandelt werden, und beklagte sich darüber, dass der Kirchenrat eine neue Liturgie, von der man schon seit zehn Jahren rede, der Regierung zur Sanktion vorlege, ohne dass man sie der Geistlichkeit zur Kenntnis gebracht habe. Trotz des Missbehagens, das diese Rede bei vielen hervorbrachte, weigerte sich doch niemand der Anregung Folge zu geben; dagegen wollte man von einer besonderen Kommission nichts wissen, sondern verlangte, dass die Angelegenheit vom Kirchenrate an die Hand genommen werde. Dies geschah dann auch und der Kirchenrat legte im September 1830 der Synode den Entwurf einer neuen Synodalordnung vor, welche die Kompetenzen der Synode einigermassen erweiterte, im übrigen aber namentlich die Komposition des Kirchenrates ungeändert lassen musste.

Der Vorschlag wurde einer Kommission überwiesen. Es knüpfte sich aber an denselben auch eine öffentliche Diskussion. Johann Kaspar Orelli veröffentlichte eine Flugschrift: Freimütige Ansichten u. s. w., in welcher er den Entwurf scharf kritisirte, wogegen derselbe von Professor Friedrich Salomon Ulrich in Schutz genommen wurde. Allgemeinere Gesichtspunkte vertrat Maximilian Meyer, Pfarrer in Glattfelden, in seiner Schrift: Grundsätze der Kirchenverfassung. Er gibt in derselben eine treffliche Übersicht der verschiedenen protestantischen Kirchenverfassungen, erörtert die Grundsätze, die in einer protestantischen Kirchenverfassung zum Ausdruck kommen müssen und beleuchtet an der Hand derselben die verschiedenen Phasen, welche die zürcherische Kirche durchlebt, indem er eine Reihe von Ratschlägen gibt, die sich aber alle innerhalb des gegebenen Rahmens bewegen.

Die eingeleitete Reform wurde jedoch von der inzwischen eingetretenen Staatsumwälzung überholt und diese brachte nun eine gänzliche Umgestaltung der kirchlichen Verfassung mit sich. Es war der Synode vergönnt, den grössten Teil dieser neuen Organisation selbst auszuarbeiten. Die Synode erhielt durch dieselbe, unter Vorbehalt der Genehmigung durch den Grossen Rat, das Recht der Beschluss-

fassung in kirchlichen Dingen und die Befugnis, neun ihrer Mitglieder in den Kirchenrat zu wählen, in welchen fortan der Grosse Rat fünf weltliche Mitglieder wählte.

Im Jahre 1839 erschien unter den vom Volke bei Anlass der Berufung von Strauss gestellten Begehren auch dasjenige nach einer aus Geistlichen und Weltlichen bestehenden ganz frei gewählten Synode. Die Synode der Geistlichkeit stimmte in ihrer grossen Mehrheit dem Begehren bei, der Grosse Rat verwarf aber dasselbe. Hätten damals das Initiativrecht und das Referendum schon bestanden, wir hätten jetzt längst eine freigewählte Synode.

Als es sich zu Anfang des Jahres 1850 um die Ersetzung des bisherigen Kollegialsystems im Regierungsrate durch das Departementalsystem handelte, wurde auch eine Reorganisation des Kirchenrates in Aussicht genommen, welche teils in einer Verminderung der Mitgliederzahl von fünfzehn auf sieben, teils darin bestehen sollte, dass der Grosse Rat vier und die Synode nur noch zwei Mitglieder wählen würde — eine Änderung, welche von Herrn Professor Schweizer in einer Broschüre lebhaft befürwortet wurde. Die Synode sprach sich in ihrer Begutachtung mit grosser Mehrheit gegen den Vorschlag aus und wünschte, dass die Mitgliederzahl auf neun angesetzt werde und, abgesehen von dem Antistes, der Grosse Rat und die Synode je vier Mitglieder zu wählen hätten. In erster Linie wünschte jedoch die erwähnte Mehrheit, dass statt einer solchen unorganischen Änderung im einzelnen vielmehr eine organische Weiterbildung des ganzen Kirchengesetzes angestrebt werden möchte, bei der nicht mehr die Geistlichen allein die Kirche repräsentiren. Der Grosse Rat trat aber auf diesen Wunsch nicht ein und ebensowenig auf den Vorschlag, dem Grossen Rate und der Synode die Wahl je der Hälfte des Kirchenrates zuzuteilen; es wurde vielmehr die Vorlage des Regierungsrates angenommen. Dagegen wurde die merkwürdige Bestimmung, dass der Antistes nur eine zweijährige Amtsdauer haben solle, fallen gelassen und dieselbe, in Übereinstimmung mit derjenigen der Kirchenräte, auf vier Jahre angesetzt.

Das Jahr 1861 brachte uns das neue Kirchengesetz. In ihrem Gutachten über dasselbe bemerkte die Synode, dass sie mit Rücksicht auf die vorangegangenen Entscheide des Grossen Rates darauf verzichte, jetzt wieder den Vorschlag einer gemischten oder freigewählten Synode zu bringen. Dagegen enthielt nun das Gesetz jene Bestimmungen, durch welche die Kompetenz des Grossen Rates in kirchlichen Dingen erheblich vermehrt wurde. Einmal sollte der Grosse Rat jährlich eine besondere Kommission zur Prüfung des kirchenrätlichen Jahresberichtes niedersetzen und zugleich war der Kommission das Recht eingeräumt, den Grossen Rat zum Ergreifen einer Initiative in rein kirchlichen Dingen, die er bisher nicht besessen hatte, zu veranlassen. In welcher Weise der Grosse Rath von diesem Recht in der Liturgiefrage Gebrauch gemacht hat, ist Ihnen bekannt und ich habe es auch in meiner Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung erzählt. Dagegen will ich hier noch daran erinnern, wie jene Bestimmungen in das Kirchengesetz hinein gekommen sind. Dr. Dubs hätte gerne seine Idee einer ganz frei gewählten Synode zur Geltung gebracht. Als ihm dieses nicht gelang, suchte er das Laienelement in der angedeuteten Weise zu stärken. Wenn man keine freigewählte Synode wollte, so sollte dem Grossen Rate mehr als bisher der Charakter einer Laienvertretung zugeteilt werden, was sich im Prinzip besser ausnahm als

in der Wirklichkeit, in welcher die neuen Kompetenzen des Grossen Rates eben einfach auf eine Vermehrung der Staatsgewalt hinausliefen. Da nun zudem die Synode diese neue Art von Laienvertretung nicht besonders goutirte und lieber ihre bisherigen Rechte beibehalten hätte, so musste sich Dubs zu einigen Konzessionen herbeilassen und so entstand jenes kuriose Zickzack in der Behandlung der rein kirchlichen Angelegenheiten, das schon dem Gedächtnisse nur schwer einzuprägen war und nun glücklicherweise obsolet geworden ist. Damit soll selbstverständlich weder der selige Dubs, der ein so reges Interesse für kirchliche Fragen hatte, noch das Kirchengesetz gescholten sein, dessen vielfach gute Bestimmungen ich wohl zu schätzen weiss.

Im Jahr 1864 wurde ein Anlauf zur Revision der Staatsverfassung gemacht. Es verstand sich von selbst, dass bei einer solchen auch das Kirchengesetz wieder in Frage kam, zunächst zwar nur in einem eizelnen Punkte. Man wollte, um auch hier die Staatsgewalt zu stärken und das kirchliche dem politischen zu konformiren, einen Kirchendirektor einzuführen als Präsidenten des Kirchenrates, wogegen der Antistes zwar noch das Präsidium der Synode beibehalten, aber nur noch Mitglied des Kirchenrates sein sollte. Die Synode verhielt sich natürlich diesem Vorschlag gegenüber ablehnend. Es kam indessen auch diesmal einigen vor, eine solche bloss ablehnende Haltung dürfte doch nicht das Richtige sein, und ich stellte daher in der Synode vom Juni 1864 eine Motion auf Herstellung einer gemischten Synode, jetzt indem ich über die frühere bloss allgemeine Empfehlung des Gedankens hinausgehend eine aus Geistlichen zu einem Drittel und Weltlichen zu zwei Dritteln bestehende Synode empfahl. Dieselbe sollte aus Bezirkssynoden hervorgehen, zu welchen die im Bezirk angestellten Geistlichen und eine nach der Volkszahl von den Kirchgemeinden gewählte Anzahl von weltlichen Mitgliedern gehören würden. Die Synode erklärte die Motion für erheblich, bestellte eine Kommission zur Prüfung derselben und stimmte in der Herbstsitzung auf Antrag dieser Kommission dem Grundgedanken der Motion mit Mehrheit bei. Die Minderheit bestand aus solchen Mitgliedern, welche entweder mit Herrn Dubs eine ganz freigewählte Synode wünschten oder den Fortbestand der Geistlichkeitssynode für erspriesslicher hielten. Nachdem sich aber der Grosse Rat für eine blosse Partialrevision der Verfassung ausgesprochen, abstrahirte er von jeder Veränderung des Kirchengesetzes und es fiel damit ebensowohl der Vorschlag einer gemischten Synode als auch die projektirte Neuerung betreffend die Antistesstelle weg.

Ist Ihnen nun auch das weitere noch völlig gegenwärtig, so will ich es doch der Vollständigkeit wegen in aller Kürze skizziren.

Der Gedanke, dass die im Jahr 1869 stattgehabte Umgestaltung unseres Staatswesens auf demokratischer Grundlage notwendig auch eine Umgestaltung des Kirchengesetzes auf volkstümlicher Basis nach sich ziehen müsse, veranlasste den Kirchenrat, in der Herbstsynode des genannten Jahres den Antrag auf Niedersetzung einer Kommission für Ausarbeitung eines neuen Kirchengesetzes zu stellen. Die Synode nahm den Antrag einstimmig an und die bestellte Kommission, welche zu ihren Beratungen auch Laien beizog, brachte in der Herbstsitzung 1870 den Entwurf eines neuen Kirchengesetzes in Form eines Initiativvorschlages. In der genannten und einer ausserordentlichen Sitzung im Januar 1871 wurde der Vorschlag, welcher die Aufstellung einer ganz frei gewählten Synode enthielt, mit

grosser Mehrheit angenommen. Im Juni sprach jedoch der Kantonsrat den Wunsch aus, die Synode möchte mit Rücksicht auf die bevorstehende Bundesrevision den Initiativvorschlag für einstweilen zurückziehen, was dann auch geschah.

Nachdem sodann die neue Bundesverfassung zu Anfang des Jahres 1872 verworfen worden war, erneuerte die Synode auf Antrag des Kirchenrates gegen Ende des gleichen Jahres durch Beschluss und durch Eingabe an den Kantonsrat im Januar 1873 ihren Initiativvorschlag. Eine Kommission des Kantonsrates ging wohlwollend auf die Vorlage ein. Der Kantonsrat dagegen reduzirte im August den Initiativvorschlag auf denjenigen einer Besoldungserhöhung für die Geistlichen, d. h. er verwarf denselben.

Dann ruhte die Angelegenheit bis im Jahr 1877. Damals wurde auf den Antrag des Kirchenrates von der Synode eine Kommission bestellt mit dem Auftrage, die Frage zu prüfen, auf welchem Wege die Herstellung eines neuen Kirchengesetzes anzustreben sei und im folgenden Jahre beschloss die Synode — diesmal einmütig — eine Eingabe an den Kantonsrat zu richten, mit der Bitte, der Kantonsrath möge ein Gesetz ausarbeiten, welches in wenigen Grundzügen eine neue, den gegenwärtigen Verhältnissen entsprechende Kirchenverfassung aufstellen würde, in der Meinung, dass die Ausführung im einzelnen der Kirche selbst, resp. ihren neuen (oder neu zu schaffenden) Organen überlassen würde. Der Kantonsrat überwies die Anregung dem Regierungsrate und dieser legte im Januar 1881 mit stillschweigender Übergehung des speziellen Wunsches betreffend Aufstellung blosser Grundsätze den Entwurf eines Kirchengesetzes vor, der in allem Wesentlichen mit den frühern Initiativvorschlägen der Synode übereinstimmte.

Sie wissen, in welcher umfassenden Weise die vom Kantonsrat zur Prüfung des Entwurfs niedergesetzte Kommission ihren Auftrag erfüllt hat, und wie namentlich die Frage, welches bei uns als das richtige Verhältnis von Staat und Kirche betrachtet werden könne, der einlässlichsten und gründlichsten Erörterung unterzogen wurde.

Sie selbst haben sich vor einem Jahre mit 108 gegen 11 Stimmen für die Beibehaltung des gegenwärtigen Verhältnisses entschieden im Einverständnis mit dem Antrage der Kommissionsmehrheit und gegenüber dem Antrage einer Kommissionsminderheit (Knus), welche eine ökonomische Ausstattung der Kirche durch den Staat in Aussicht nahm, obgleich sie die prinzipielle Berechtigung dieses Antrages nicht verkannten.

Auf den gleichen Boden hat sich am 22. Februar dieses Jahres der Kantonsrat gestellt, indem er sich mit 112 Stimmen für die Beibehaltung des gegenwärtigen Verhältnisses aussprach, wogegen 27 Stimmen auf den Antrag Knus und 17 auf den Antrag Vögelin für einfache Streichung des Kultusbudget fielen.

Unmittelbar vorher war nach der allgemeinen Diskussion der Antrag, auf das Gesetz gar nicht einzutreten, mit bloss 85 gegen 70 Stimmen abgelehnt worden, obgleich vor Beginn der Beratung niemand den Antrag auf Nichteintreten gestellt hatte. Am 15., 16. und 22. Mai trat der Kantonsrat in die Detailberatung ein. Nun aber wurde bei der Beratung über die Aufstellung einer frei gewählten Synode mit 77 gegen 58 Stimmen der Antrag angenommen, es sei das ganze Gesetz an den Regierungsrat zurückzuweisen mit dem Auftrage, an die Stelle einer freigewählten Synode die bisherige Geistlichkeitssynode zu setzen.

Ich beabsichtige nicht, mich über die verschiedenartigen zu diesem Resultate

zusammenwirkenden Gründe auszusprechen. Dieselben sind Ihnen ja so gut bekannt als mir. Ein Teil Ihrer Versammlung hat auch trotz jenes einstimmigen Votums von 1878 sich nie ein rechtes Herz zu einer frei gewählten Synode fassen können. Wir andern dagegen, die wir zum Teil seit vielen Jahren für diese Idee eingestanden sind, haben uns zwar die Schwierigkeiten, welche bei uns ihrer Realisirung entgegenstehen, nie verhehlt. Wir wussten auch sehr wohl, dass christliches und kirchliches Leben nicht von Verfassungsformen abhängt; aber wir hofften dessenungeachtet, dass die Herbeiziehung des Laienelementes doch das Interesse an den kirchlichen Fragen nicht ganz unwesentlich wecken und fördern könnte. Niemand wird es uns daher verargen, wenn wir über den Beschluss des Kantonsrates aufrichtiges Bedauern empfinden.

Wie wenig Geneigtheit überhaupt vorhanden war, irgend etwas an den bestehenden Einrichtungen zu ändern, das zeigte sich bei der Detailberatung sehr deutlich. Der Antrag, ein besonderes Kirchenbudget im Staatsbudget aufzuführen und demgemäss die Kirchensteuer von der Staatssteuer gesondert zu erheben, war zwar unerwartet und ohne dass er vorher hätte geprüft werden können, gestellt worden, aber prinzipiell liess sich wohl kaum etwas dagegen einwenden. Dennoch konnte sich die Mehrheit — 70 Stimmen — nicht mit demselben befreunden, während allerdings 42 Stimmen sich für denselben aussprachen. Dass der Antrag, den Neubau und Unterhalt von Kirchen und Pfarrhäusern auch da den Gemeinden zu übertragen, wo der Staat bisher für diese Bedürfnisse gesorgt hatte, bei der grossen Mehrzahl keinen Beifall fand, war begreiflich und ebenso begreiflich, dass die Vertreter von Gemeinden, welche bisher diese Lasten tragen mussten, für den Antrag stimmten. Ebenso wurde von allen Seiten der Antrag der Kommission bekämpft, dass in Zukunft juristische Personen, Aktiengesellschaften, industrielle Etablissements u. s. w. bei Erhebung einer Kirchensteuer nicht mehr in Mitleidenschaft gezogen werden sollen, indem ohne Besteuerung solcher Kollektivpersonen viele Gemeinden ihre kirchlichen Bedürfnisse nicht bestreiten könnten — jedenfalls kein Zeichen für eine Opferwilligkeit, die bei grössern ökonomischen Ansprüchen an die Kirche zu erwarten wäre. Merkwürdigerweise wurde die Bestimmung, dass der Pfarrer wie bisher zum Mitglied und Präsidenten der Kirchenpflege gewählt werden könne, angenommen. Ebenso fand die neue Bestimmung Beifall, dass die Minderheit einer Gemeinde Anspruch auf Mitbenutzung der Kirche für ihre besonderen Gottesdienste habe; jedoch wurde die Beschränkung beigefügt, dass der Geistliche einer solchen Gemeinde einem schweizerischen Ministerium angehören müsse.

Ich wollte dies alles hier nicht unerwähnt lassen, obgleich es jetzt nur noch historische Bedeutung hat. Es ist aber immerhin geeignet, die Situation zu kennzeichnen.

Trotz der Verwerfung des Kirchengesetzes hat dagegen der Beschluss des Kantonsrates betreffend die Taufe bleibende Bedeutung. Mit 140 gegen 19 Stimmen hat der Kantonsrat erklärt, dass die Taufe nicht als obligatorisches Zeichen der Zugehörigkeit zur Landeskirche zu betrachten sei. Man konnte bei uns die Tauffrage von einer formalen und einer materialen Seite auffassen. In formaler Hinsicht handelte es sich darum, ob die Bestimmung des Artikels 63 der Staatsverfassung, dass jeder Zwang gegen Gemeinden, Genossenschaften und Einzelne ausgeschlossen sei, in der Weise ausgelegt werden müsse, dass nicht nur selbst-

verständlich keine Nötigung zur Taufe stattfinden dürfe, sondern dass auch ein Nichtgetaufter Anspruch auf Mitgliedschaft der Kirche habe. Man konnte dieser Ansicht sein und dessenungeachtet sich der Hoffnung hingeben, dass bei gleichartiger materialer Schätzung der Taufe eine Einigung unter den Geistlichen betreffend Beibehaltung der Konfirmation im bisherigen Sinne als Bestätigung der Taufe stattfinden könne. Dies war aber nicht der Fall, indem auch unter uns jene verschiedene Auffassung der Taufe sich kundgab, nach welcher sie den einen als unerlässliches Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirche erscheint, den andern als ehrwürdiger und möglichst festzuhaltender Gebrauch, der aber nicht geradezu gefordert werden könne und daher auch unter Umständen bei Erteilung der Konfirmation nicht mit in Betracht komme.

Merkwürdigerweise war es nun bei der Beratung im Kantonsrate fast ausschliesslich diese materiale Seite, von welcher aus die Frage behandelt wurde; aber gerade darum war es für die Freunde der obligatorischen Taufe um so schmerzlicher, dass eine so grosse Mehrheit sich gegen dieselbe aussprach. Man wird auch die Besorgnis begreifen, dass durch diesen Beschluss die Bedeutung der Taufe in manchen Kreisen noch mehr herabgesetzt werde, als es schon bisher der Fall war.

So nahe es mir nun auch läge, die Diskussion im Kantonsrate zu skizziren und zu beleuchten, so muss ich doch die Versuchung dazu überwinden, da wir einerseits nunmehr ein fait accompli vor uns haben, und mir anderseits von der letztjährigen Minderheit unserer Versammlung vielleicht die nötige Unbefangenheit und Unparteilichkeit in dieser Sache nicht zugetraut würde.

Nur einen einzigen Punkt will ich hervorheben. Der Referent der Kommission, Herr Professor G. von Wyss, gab zu, dass gegenwärtig die Aufstellung eines bindenden, formulirten Glaubensbekenntnisses bei uns unmöglich sei, wobei er in ähnlicher Weise, wie ich es öfters getan, betonte, dass bei aller Verschiedenheit doch noch ein gemeinsamer Grund des Glaubens unter uns vorhanden sei; umsomehr dagegen sei es nötig, an der Taufe festzuhalten, die von Anfang an das Erkennungszeichen der Christen gewesen und als solches auch von Zwingli aufs neue anerkannt und bestätigt worden sei. In ähnlicher Weise habe auch ich hervorgehoben, wie dringend wünschbar es sei, dass bei der Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Richtungen in der Taufe ein gemeinsames Wahrzeichen für alle aufgestellt werde.

Das wird übrigens vielleicht doch noch allen klar werden, dass mit dem Beschlusse des Kantonsrates ein weit bedeutsamerer Schritt in der Gestaltung unserer kirchlichen Angelegenheiten getan worden ist, als es vielen, die denselben begrüssen, jetzt scheinen möchte. Jene Befürchtungen, die ich seit Jahren bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen habe im Hinblick auf die Zeit, in welcher eine ganz verschiedene Praxis der Geistlichen in Absicht auf die Konfirmation eintreten werde, bleiben stehen.

Ich kehre noch mit einem Worte zum Anfang zurück. Durch den Beschluss des Kantonsrates ist unsere gegenwärtige Synode neuerdings als zu Recht bestehend erklärt worden, und wird es nun wohl bleiben, bis einmal eine erheblich tiefer greifende Erneuerung der kirchlichen Einrichtungen eintreten wird, als wir sie in dem neuen Kirchengesetze angestrebt haben. Wie wir uns nun auch zu jenem Entscheide stellen mögen — so viel muss uns jedenfalls klar sein, dass

uns aufs neue die Aufgabe gestellt ist, die Institution unserer Synode nach Kräften zu pflegen. Man kann aber schwerlich behaupten, dass dies schon immer hinreichend geschehen sei. Ja, wenn eine interessante Verhandlung z. B. über das Kirchengesetz auf den Traktanden stand, war die Teilnahme befriedigend. Aber es ist auch schon vorgekommen, dass bei Behandlung eines gar nicht unwichtigen Gegenstandes eine Partei ihre Mitwirkung versagt hat und von der Hauptverhandlung ferngeblieben ist. Die letzten Erneuerungswahlen der Dekane mussten teilweise vorgenommen werden, obgleich die Synodalen durchaus nicht in der gesetzlich vorgeschriebenen Zahl vorhanden waren, und wenn nichts Aussergewöhnliches vorliegt, so leeren sich jedesmal gegen Abend die Reihen in auffallender Weise. Eine etwas grössere Treue im kleinen dürfte hier wohl am Platze sein.

Eines wollen wir uns bewahren. Es ist — was auch sonst schon etwa geschah — in den Kommissionsverhandlungen über das Kirchengesetz der gegenwärtigen Synode das Zeugnis gegeben worden, dass sie die zürcherische Kirche durch die kirchlichen Bewegungen der letzten zwanzig Jahre ruhiger und sicherer hindurch geleitet habe als eine frei gewählte Volkssynode es hätte tun können. Diesen Geist gegenseitiger Verständigung, dieses Bestreben die Kirche zusammen zu halten, wollen wir uns bewahren. Das wird uns um so besser gelingen, je mehr alle Glieder der Synode es begreifen lernen, dass die berühmte Aufhebung alles Zwanges auch für sie nicht die reine Willkür bedeute, je mehr sie zeigen, dass auch in ihrer Amtsführung Freiheit und Ordnung keine Gegensätze seien.

Es liegt mir aber noch etwas anderes auf dem Herzen. Ich möchte gern noch ein Wort zu Ihnen reden über unsere bevorstehende Zwinglifeier. Dass wir mit derselben nicht einseitig vorgehen und über Zwingli Luthern nicht vergessen möchten, das haben Sie daraus ersehen, dass der Kirchenrat Ihnen beliebt hat, am 11. November eine Predigt zum Gedächtnis Luthers zu halten. Wir treten damit in Zwinglis Fussstapfen, der sich zwar im Anfang und Fortgang seines Reformationswerkes von Luther unabhängig wusste, der aber dennoch Luthern als einen weidlichen Diener Gottes stets hochgehalten hat. Wir wollen auch nicht der bittern Äusserungen gedenken, die Luther über Zwingli selbst und gerade nach seinem Tode gethan hat; wir stehen jetzt auf höherer Warte und erkennen, dass Gott diese beiden Männer, jeden in seiner Weise, zur Erneuerung der Kirche berufen hat. Wir können nur wünschen, dass die Gesinnung freudiger Anerkennung, die wir gegen Luther hegen, in Deutschland auch gegen Zwingli sich geltend machen möge. Der Abgeordnete unserer protestantischen Hülfsvereine beim diesjährigen Gustav-Adolfsfeste in Lübeck, Hr. Pfarrer Frick, hat bei diesem Anlass unsere Zwinglifeier in anerkennenswerter und taktvoller Weise zur Sprache gebracht. Der Vorsitzende, Professor Fricke aus Leipzig, hat darauf die freundliche Antwort gegeben, er hoffe, dass am 1. Januar 1884 die Erinnerung an Zwingli auf keiner evangelischen Kanzel Deutschlands fehlen werde. Wir wollen zufrieden sein, wenn diese Hoffnung wenigstens teilweise in Erfüllung geht.

Mit unserer freundlichen Gesinnung gegen Luther verträgt es sich sehr wohl dass wir Zwingli nicht nur halb, sondern ganz und voll neben Luther stellen, als gleichberechtigten und von Gott gleichbegnadigten Kämpfer für die Reformation. In der Erinnerung an Zwingli möchten wir auch das gute Recht der

Reformation überhaupt feiern. Die Fahne des Protestantismus möchten wir wieder einmal frisch und frei entfalten, nicht den Katholiken gegenüber, welche in guten Treuen ihres Glaubens leben, wohl aber in dankbarer Freude, dass wir von dem Drucke unfehlbarer Menschensatzung errettet, durch die Reformation wieder zur Freiheit der Kinder Gottes geführt worden sind. Mit den Katholiken wollen wir im Frieden leben, wohl aber protestiren wir mit aller Entschiedenheit gegen das römische System, das im Syllabus und in stets neuen Encykliken uns verdammt, und eine Weltherrschaft in Anspruch nimmt, bei der, wenn sie wirklich zur Geltung käme, nicht nur protestantisches, sondern überhaupt alles nichtrömische Denken und Streben, die ganze neuere Entwicklung der Menschheit unterdrückt würde. Dass auf protestantischer Seite die christliche Freiheit vielfach missbraucht wird, ja dass viele an einer bloss formalen Freiheit, die möglichst wenig positiven Gehalt hat oder geradezu in der Verneinung alles positiven Gehaltes besteht, Genüge finden, das kann uns in unserer Position Rom gegenüber nicht irre machen, wohl aber wird es uns veranlassen, dem hohlen Protestantismus den realen gegenüber zu stellen.

Ich weiss nicht, ob es ein Zufall ist, dass gerade in den Jahren vor unsern Reformationsjubiläen das Werk von Janssen über die Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters erscheinen musste. Jedenfalls hat Janssen das Seinige redlich gethan, um die Reformation und die Reformatoren möglichst zu diskreditiren. Er hat das mit einer neuen, überaus geschickten Methode fertig gebracht, indem er einerseits die Geschichte aus allerlei katholischen Aktenstücken konstruirt, aus denen hervorgehen soll, dass auf katholischer Seite das Bestreben der Besserung der herrschenden Zustände vorhanden gewesen sei, deren Verbesserungsbedürftigkeit je nach Umständen zugegeben oder geläugnet wird, und indem er anderseits alle Aktenstücke auf reformatorischer Seite benutzt aus denen Mängel, Fehler und Blössen aller Art, die auf dieser Seite vorgekommen sind oder sein sollen, zu Tage gefördert werden, um daraus den Schluss zu ziehen, dass es mit der Reformation überhaupt nichts gewesen sei.

Hier kann es sich natürlich nicht um eine weitere Erörterung über dieses Buch und über die daran sich knüpfenden Streitschriften handeln. Dagegen möchte ich noch etwas sagen über die Art, wie Janssen Zwingli behandelt.

Vorerst gibt er auf einer einzigen Seite eine angebliche Uebersicht von Zwinglis Theologie, in welcher fast nichts zum Vorschein kommt, als einige flüchtige Notizen über Zwinglis Erwählungslehre nach der Schrift über die Vorsehung, dann fügt er bei: „Die Lehre, dass Gott sogar der Urheber des Bösen sei, übte unter allen Lehrsätzen der Neuerer den nachteiligsten Einfluss auf das religiöse Leben und die Sittlichkeit des Volkes aus.“ Die Wahrheit ist vielmehr die, dass Zwingli überhaupt seine ganze Erwählungslehre mit Inbegriff jener äussersten deterministischen Konsequenzen als eine spekulativ-theologische Lehre bezeichnete, die gar nicht vor das Volk gehöre. Er trug dieselbe auch in der Tat niemals öffentlich vor, und es kann somit von einem schädlichen Einfluss derselben auf das Volk keine Rede sein.

Ueber Janssens Anklage gegen Zwingli betreffend den Bruch seines Cölibatgelübdes haben, wie Sie wissen, die eingehendsten Verhandlungen zunächst zwischen Ebrard und Janssen stattgefunden. Das Beste und Zutreffendste hat in dieser Angelegenheit offenbar Herr Prof. Schweizer in der protestantischen

Kirchenzeitung gesagt. Ich möchte hier nur das besonders hervorheben, dass keineswegs etwa Janssen diese Sache erst zu Tage gefördert hat, dass dieselbe vielmehr schon von Hottinger und nachher von Mörikofer in ihren Biographien Zwinglis eingehend und unbefangen erörtert worden ist.

Weiterhin beschwert sich Janssen über die Verwendung und Verwertung der Kirchenschätze vom Grossmünster und Fraumünster und zitirt später verschiedene Erlasse der Regierung, aus denen hervorgeht, dass damals manche Ausschreitungen in Übung einer missverstandenen Freiheit stattgefunden haben. Die Anmerkungen belehren uns, dass Janssen alle diese Dinge dem Buche von Mörikofer, der zudem jenes Verfahren mit den Kirchenzierden entschieden missbilligt, und der Aktensammlung von Egli entnommen hat. Das deutet doch wohl darauf hin, dass wir schon lange vor Janssen eine unbefangene Geschichtschreibung der Reformation gehabt haben, die sich von aller Vertuschung und Schönfärberei, wie sie etwa in früheren Zeiten vorkommen mochte, gründlich emanzipirt hat.

Dass Janssen „die Niederlage des Zwinglianismus in der Schweiz im Jahre 1531" mit besonderem Behagen beschreibt, ist begreiflich. Dass dagegen seine Behauptung, man habe von Zürich aus den katholischen Glauben in der ganzen Schweiz ausrotten wollen, nicht wahr ist, weiss er gewiss selbst. Er führt auch eine Äusserung des Mykonius an, welche dieser nach der Niederlage bei Kappel getan habe: „es fehle den Zürchern nichts, als dass sie eine Gelegenheit bekommen, zur alten Kirche zurückzukehren; sie fürchten nur noch das Volk ein wenig; aber der Rat sei gewonnen." Gewonnen war nun der Rat gerade nicht, und wenn er sich auch in wenig rühmlicher Weise unter dem Druck der Verhältnisse dazu herbeiliess, in dem Verkommnis mit der Landschaft Zwinglis politische Wirksamkeit preiszugeben, so hielt er um so fester an dem eigentlichen Reformationswerke und wurde darin von der ganzen Landschaft freudig unterstützt. Die Befürchtungen des Mykonius erfüllten sich somit nicht, und es zeigt sich auch hier die schon auf andern Punkten nachgewiesene Schwäche der Janssenschen Geschichtschreibung. Er weiss seine Materialien zu Ungunsten der Reformation so geschickt zu gruppiren, dass einer, der die Geschichte noch gar nicht kennte, mit Bestimmtheit erwarten müsste, das schliessliche Fazit werde das sein, dass so abscheuliche Menschen eine Reformation gar nicht zu stande gebracht hätten. Nun aber ist sie zu Janssens Verdrusse eben doch da.

Was ich soeben von der Unparteilichkeit unserer Geschichtschreibung mit Beziehung auf einige spezielle Punkte gesagt habe, das behaupte ich nun noch ganz im allgemeinen. Lesen Sie neben den schon angeführten Werken, die mit in diesem Urteil begriffen sind, Hottingers Geschichte der Eidgenossen im Zeitalter der Reformation, oder Bluntschlis Geschichte der Republik Zürich, oder Hermann Eschers Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft — in allen diesen Werken werden Sie eine Unbefangenheit der Beurteilung von Zwinglis politischer und kirchlicher Stellung finden, die meines Erachtens einige Mal bis hart an die Grenze der Billigkeit geht und dieselbe z. B. bei Bluntschli hie und da sogar zu überschreiten scheint — von dem liebenswürdigen Lüthi und dem ihm befreundeten „Glück von Kappel" nur gar nicht zu reden. Man zeige uns einmal

katholische Geschichtschreiber und Biographen, die sich einer gleichen Unparteilichkeit rühmen können.

Wenn wir aber kein Hehl daraus machen, dass auch die Reformatoren den ihnen geschenkten Schatz in irdenen Gefässen getragen haben, so bezeugen wir nichts destoweniger mit Freude und Dank gegen Gott, dass er uns in ihnen einen unvergänglichen Schatz geschenkt hat und in diesem Sinne wollen wir unsere Feier begehen.

Die Tätigkeit der schweizer. reformirten Landeskirchen für die äussere Mission.

Von E. Buss.

Dass der christlichen Kirche als Gesamtheit die Aufgabe zukommt, die ihr anvertrauten Heilsgüter zum Gemeingut der ganzen Menschheit zu machen, ist schon von vorneherein im universellen Charakter des Christentums gegeben und kann umsoweniger zweifelhaft sein, als auch die Geschichte die Verwirklichung dieser Aufgabe von Anfang an übernommen hat. Trat auch zuweilen in der Verbreitungstätigkeit ein Stillstand ein, so geschah es doch nur infolge vorübergehender Erschlaffung der Kirche oder, wenn innere Kämpfe alle verfügbaren Kräfte absorbirten. Nicht so einfach liegt die Antwort, wenn gefragt wird, ob es nun Sache der Einzelkirchen sei, diese Gesammtaufgabe der Christenheit zu ihrer besondern Aufgabe zu machen, beziehungsweise den Missionsbetrieb wenigstens zu einem Teil, selbst praktisch an die Hand zu nehmen. Denn hier erheben sich sofort gewaltige Schwierigkeiten. Kleine Kirchen wären den zu erfolgreicher Tätigkeit erforderlichen Anstrengungen wohl selten gewachsen, und es würde einer Zersplitterung der Kräfte gerufen, die der Sache selbst zum grössten Schaden gereichen müsste. Das Zusammenwirken mehrerer oder gar aller protestantischen Landeskirchen zu gemeinsamen Missionsunternehmungen aber könnte zwar unter Umständen wohl Aussicht auf vielversprechende Erfolge bieten, würde sich aber in praxi als nur sehr schwer durchführbar erweisen, da bei dem sonstigen völligen Mangel an offizieller Beziehung der einzelnen Kirchen zu einander und noch mehr infolge der Verschiedenheit ihrer Geistesrichtungen eine Einigung in all' den schwierigen prinzipiellen, methodischen und administrativen Fragen, die dabei in Berücksichtigung kämen, sich nicht leicht erzielen liesse. Es hat denn auch von allen protestantischen Landeskirchen bis jetzt einzig die schottische den Versuch selbständiger Missionsunternehmungen gewagt,[1]) während ein gemeinsames Vorgehen mehrerer Kirchen unseres Wissens nie auch nur geplant worden ist.

Mit dieser tatsächlichen Untätigkeit ist jedoch die Frage keineswegs gelöst, der Dissensus zwischen Pflicht und Arbeit nicht gehoben. Wohl aber ist, seitdem

[1]) Die Freikirchen, von denen die Brüdergemeinde, die schottische, die waadtländische und eine Menge amerikanischer ein Gleiches getan, lassen wir hier unberücksichtigt.

eine Menge Privatgesellschaften die Ausführung der von den Kirchen vernachlässigten Arbeit freiwillig übernommen haben, die Frage teilweise verschoben worden. Heute frägt es sich nicht bloss: sollen die Kirchen als solche selbst Missionswerke an die Hand nehmen? sondern auch, wenn sie dies um der vorhandenen Schwierigkeiten willen verneinen: können und sollen sie nicht als Ersatz dafür die Bestrebungen der bestehenden freiwilligen Gesellschaften irgendwie fördern und mit Rat und Tat unterstützen?

Nachdem nun diese Frage, die eine eingehende Prüfung verdient, neuerdings zum Gegenstand der Kontroverse geworden ist,[1]) hat der Vorstand des neugegründeten allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins eine statistische Erhebung über die Tätigkeit der protestantischen Landeskirchen für die Mission veranstaltet, deren Ergebnis, soweit es die Schweiz betrifft, abgeschlossen vorliegt und zeigt, wie sich die schweizerischen Kirchen bis jetzt zu obiger Frage stellen.

Es wurde in allen reformirten Kantonen Nachfrage gehalten, ob und inwieweit die Kirchen als solche durch ihre Einrichtungen und amtlichen Organe sich für die Mission betätigen, insbesondere, ob die Kirchenvorstände oder die Geistlichen verpflichtet seien, durch Veranstaltung von Missionsgottesdiensten, Missionsstunden, Kollekten u. dgl. für dieselbe zu wirken, oder ob sie hierzu von den Kirchenbehörden wenigstens ermuntert werden; ob und in welchem Umfange an den theologischen Fakultäten Missionskunde, allgemeine Religionsgeschichte und verwandte Disziplinen vertreten seien, und ob die Kandidaten darin geprüft werden; ob und wie die offiziellen Liturgien, Katechismen und Gesangbücher die Mission berücksichtigen; ob die Synodalbehörden oder die Gemeindekirchenräte mit den bestehenden Missionsgesellschaften in direkter Beziehung stehen oder Sammlungen von Liebesgaben für sie anordnen, empfehlen oder gestatten; ob endlich allfällige anderweitige kirchliche Veranstaltungen zur Förderung der Mission bestehen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist im ganzen ein ziemlich negatives, und doch sehen wir da und dort vereinzelte Lichtpunkte zu Tage treten, Keime und Anfänge, die zum Ausgangspunkt für weitere Entwicklungen genommen werden können. Zunächst gedenken die Liturgien aller Kantone mit Ausnahme Genfs in einem oder mehreren Gebeten fürbittend der Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, sowie der dafür wirkenden Sendboten, wenn auch einzelne nur in sehr allgemein gehaltenen Sätzen, und ebenso enthalten alle Gesangbücher einzelne Lieder, die mehr oder weniger als Missionslieder betrachtet werden können, so insbesondere das neuenburgische Liederbuch für die Kinderlehren und das Basler Gesangbuch. Unter den landesüblichen Katechismen nehmen diejenigen von Waadt, Aargau und Appenzell Rücksicht auf die Pflicht der Ausbreitung des Reiches Gottes. In allen Kantonen werden die Kirchen ohne Widerstand zur Abhaltung von Missionsfesten geöffnet; doch gibt es keinen Kanton, in welchem solche Feste von den kirchlichen Behörden selbst angeordnet würden. Einzig im Kanton Zürich werden auf Veranstaltung der vereinigten Geistlichkeit der Amtsbezirke alljährliche Bezirksfeste abgehalten, die den Werken

[1]) Vgl. C. G. Büttner, die Kirche und die Heidenmission, Leipzig 1883; Wornack, allg. Miss.-Zeitschrift X, 384 u. a. m.

des protestantisch-kirchlichen Hülfsvereins und der Mission gewidmet und mit Kollekten für beide verbunden sind. Missions-Kollekten beim Gottesdienst sind gestattet in Graubünden, St. Gallen, Schaffhausen, Zürich, Aargau, Bern, Neuenburg, Waadt, in Baselland und Baselstadt nur bei Missionsfesten, in Genf nur in Privatversammlungen. In Glarus und Appenzell sind die Gemeinden wie in fast jeder andern so auch in dieser Hinsicht souverän. Allgemeine Kirchenkollekten für die Mission dagegen sind bis jetzt nach den eingegangenen Berichten noch nirgends veranstaltet worden. Überhaupt lassen die Verordnungen und Erlasse der kirchlichen Oberbehörden fast aller Kantone das Missionswesen gänzlich unberührt. Keine einzige Landeskirche mit Ausnahme Neuenburgs besitzt zur Stunde irgendwelche hierauf bezügliche Organisation; ausser Bern und Neuenburg sieht keine irgendwelche Massnahmen zur Förderung derselben vor. In keinem Kanton sind die Geistlichen oder die Kirchenvorstände amtlich zu irgendwelcher Tätigkeit für die Mission verpflichtet.

Besondere Erwähnung verdienen indes Waadt, Bern und Neuenburg. Im Kanton Waadt hebt die Synodalkommission seit einigen Jahren in ihrem offiziellen Jahresbericht die freiwilligen Missionsbestrebungen einzelner Gemeinden und Geistlichen als nachahmenswertes Zeichen des Fortschritts in Beziehung auf das religiöse Leben hervor und sucht dadurch zur Missionstätigkeit aufzumuntern. – Im Kanton Bern hat kürzlich die Synode mit 93 gegen 28 Stimmen beschlossen: „Die Kirchensynode, auf das Gesuch der kantonalen Predigergesellschaft, die Frage zu prüfen, ob und wieweit die Landeskirche das Werk der äusseren Mission in den Bereich ihrer Tätigkeit zu ziehen habe, nach Bericht und Antrag des Synodalrats, erklärt: 1. sie anerkennt ausdrücklich die Pflicht der Landeskirche, auch dieses Werk nach Kräften zu fördern und zur Teilnahme an demselben zu ermuntern; 2. sie sieht sich aber nicht in den Stand gesetzt, dasselbe selbständig zu betreiben, noch kann sie es derzeit für angemessen erachten, offiziell mit einer der bestehenden Missionsgesellschaften in Verbindung zu treten und dieselbe mit ihrer Tätigkeit und ihren Beiträgen zu unterstützen; 3. sie hält es daher für geeigneter, dieses Werk der freien Tätigkeit Einzelner wie verschiedenen Vereinen in ihrer Mitte zu überlassen und an ihrem Teil zur Unterstützung desselben seiner Zeit die geeignet scheinenden Massregeln zu treffen, und beauftragt den Synodalrat, den Kirchgemeinderäten und Pfarrämtern das Werk der äussern Mission in diesem Sinne zu kräftiger Unterstützung zu empfehlen und sie insbesondere zur Veranstaltung einer jährlichen Kirchensteuersammlung zu seinen Gunsten jeweilen auf den dritten Adventssonntag einzuladen.“ Hier also ist nicht nur die Missionspflicht als kirchliche Pflicht anerkannt, sondern auch ein bestimmter Tag zum Missionssonntag erklärt und eine regelmässig wiederkehrende allgemeine Missionskollekte angeordnet. Neuenburg endlich besitzt schon seit 1851 eine wohlorganisirte offizielle oder wenigstens halboffizielle kirchliche Missionsgesellschaft. Derselben kann sich anschliessen, wer will. Charakteristisch ist dabei aber das, dass die Geistlichen und zwar sowohl die der Freikirche als die der Landeskirche von Amtes wegen Mitglieder nicht nur der Gesellschaft, sondern auch des Vorstandes, resp. der sog. commission générale sind, die den engern Ausschuss wählt und über alles entscheidet, und dass überdies jede Gemeinde in der Generalkommission ihre offiziellen Laienvertreter hat. Die Gesellschaft versammelt sich alljährlich zweimal, das eine Mal in

Neuenburg, das andere abwechslungsweise in einer der andern Gemeinden. Die letzteren Versammlungen werden vom Ortsgeistlichen präsidirt, finden in der Kirche statt und gestalten sich jeweilen zu eigentlichen Missionsfesten. Die Geistlichen sind von Amtes wegen die Korrespondenten des Komites und die Sammler der Liebesgaben, über deren Bestimmung die Kirchenvorstände entscheiden. Diese Gaben erreichten letztes Jahr die Höhe von Fr. 57,436 und wurden zur Hälfte der Basler, zu einem Viertel der Pariser Missionsgesellschaft zugewendet, während das letzte Viertel zu Spezialzwecken bestimmt wurde. Überdies steht der allgemeine Pfarrkonvent, eine gesetzlich anerkannte Behörde, in direkter Verbindung mit den Missionsgesellschaften. Also vollständig geregeltes kirchliches Missionsleben.

Schliesslich noch ein Wort über die Berücksichtigung der Mission seitens der theologischen Fakultäten. In Bezug hierauf stellen sich die verschiedenen Kantone, die solche besitzen, sehr ungleich. Am wenigsten geschieht in Neuenburg, wo weder Religionsgeschichte noch Missionsstunde gelesen und geprüft wird und vorderhand wenig Aussicht vorhanden ist, dass dies bald geschehen werde; am meisten in Genf. Hier ist ein besonderer Lehrstuhl für allgemeine Religionsgeschichte errichtet. In dem durch drei Jahre sich hindurchziehenden Kurs für Kirchengeschichte findet die Missionsgeschichte als besonderer Teil ihre volle Berücksichtigung; der Professor der Dogmatik und Apologetik behandelt ausführlich den Einfluss der Mission auf die gegenseitige Annäherung der Völker und Zivilisationen; in der Pastoraltheologie wird die Mission abermals eingehend besprochen, und endlich werden die Studenten regelmässig mit den zahlreich nach Genf kommenden heimgekehrten Missionaren in persönliche Beziehung gebracht. Alle genannten Disziplinen sind für die Studenten der Theologie obligatorisch und werden geprüft. In Lausanne gehört die allgemeine Religionsgeschichte seit dem Gesetz über den höhern Unterricht von 1869 zu den regelmässigen theologischen Examenfächern und wird alle zwei Jahre gelesen (von Dandirau). Seit 1883 ist dem Professor für praktische Theologie auch ein regelmässiges Kolleg über Missionsgeschichte des 19. Jahrhunderts übertragen. Auch hier wie in Genf obligate Prüfung über alle stattgefundenen Kurse.

In der deutschen Schweiz figuriren weder Religionsgesichte noch Missionskunde unter den Prüfungsfächern der Konkordatskantone. Das hindert aber nicht, dass die erstere sowohl in Basel als in Zürich oft gelesen wird (dort von Schmidt und Orelli, hier von Biedermann), während die Missionsgeschichte in Zürich bis jetzt noch ungepflegt blieb, in Basel dagegen seit 1878 zu ihrem Rechte kam (Stähelin). In Bern endlich sieht das Prüfungsreglement für die Studirenden der Theologie allgemeine Religionsgeschichte vor, die auch neben verwandten Vorlesungen wie Apologetik (Immer), Ethnographie und Religion der Naturvölker (F. Langhans) in den letzten Jahren wiederholt gelesen wurde (F. u. Ed. Langhans); und die Missionsgeschichte hat sich seit 1880 als regelmässig wiederkehrende Vorlesung (Nippold) eingebürgert.

Im Auftrag der „Konferenz der Abgeordneten der evangelischen Kirchenbehörden der Schweiz“, wie sie seit 1881 wieder regelmässig tagte, hat deren Aktuar, Herr Sekretär F. Meyer in Zürich, vorerst für die Jahre 1880 und 1881 eine ebenso verdienstliche als mühsame Zusammenstellung der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz angefertigt und den Protokollen der Abgeordnetenversammlungen von 1882 und 1883 beigegeben. Gerne wären wir auf die bisherigen Entschliessungen dieser Konferenzen zurückgekommen, wir müssen aber, weil uns der hiefür notwendige Raum in diesem Heft gebricht, darauf für einmal verzichten und uns mit einer Reproduktion der weitern Kreisen noch unbekannten Tabellen begnügen.

Die Redaktion.

Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1880.

Kantone	Zahl der reformirten Einwohner 1. Dezember 1880	Taufen	Konfirmationen: Söhne	Konfirmationen: Töchter	Konfirmationen: Summa	Ehe-einsegnungen	Kirchl. Beerdigungen	Auf 1000 reformirte Einwohner kamen: Taufen	Konfirmationen	Kirchl. Ehen	Kirchl. Beerdig.	Bemerkungen
Zürich	283,134	6,349	2,547	2,596	5,143	1,274	5,677	22,4	18,1	4,5	20,0	
Bern	463,200	12,999	4,864	4,819	9,665	2,276	8,575	28,0	20,8	4,9	18,5	
Glarus	27,099	660	251	300	551	155	575	24,3	20,3	5,7	21,2	
Freiburg	18,140	449	—	—*	335	67	—*	24,8	18,5	3,7	—	* Im Jahre 1880 hierüber keine Erhebg.
Baselstadt	44,238	1,276	393	375	768	250	901	27,8	17,3	5,6	20,3	
Baselland	46,684	1,509	434	452	886	287	879	32,3	18,9	6,1	18,8	
Schaffhausen	33,891	1,002	334	357	691	159	544	29,5	20,3	4,6	16,0	
Appenzell	48,090	1,490	414	469	883	350	1,310	30,9	18,3	7,2	27,2	
St. Gallen	83,429	2,205	755	713	1,468	486	1,786	26,4	17,6	5,8	21,4	
Graubünden	54,133	1,261	511	466	977	256	1,089	23,3	18,0	4,7	20,1	
Aargau	108,062	2,653	1,067	1,046	2,111	457	2,150	24,5	19,5	4,2	19,9	
Thurgau	72.300	1,898	—	—*	1,263	324	1,485	26,2	17,4	4,5	20,5	* Wie Freiburg.
Waadt	219,439	5,164	—	—*	3,707	998	—[2]	23,5	16,9	4,5	—	[2] Hierüber werden keine Register gef.
Neuenburg	91,040	—	318	—	—	—	—[3]	—	—	—	—	[3] Für 1880 wurden keine Erhebg. gem.
Genf	48.359	664	—	399	717	317	—[2]	13,7	14,8	6,5	--	[2] Wie Waadt.
Summa	1,641,238	39,578			29,165	7,656	24,971	25,5	18,8	4,9	19,7	

Statistik der kirchlichen Handlungen in den reformirten Landeskirchen der Schweiz vom Jahre 1881.

Kantone	Zahl der reformirten Einwohner 1. Dezember 1880	Taufen	Konfirmationen:			Ehe-einsegnungen	Kirchl. Beerdigungen	Auf 1000 reformirte Einwohner kamen:				Bemerkungen
			Söhne	Töchter	Summa			Taufen	Konfirmationen	Kirchl. Ehen	Kirchl. Beerdig.	
Zürich	283,134	6,464	2,296	2,303	4,599	1,299	5,278	22,8	16,2	4,5	18,6	
Bern	436,200	12,908	4,951	4,798	9,749	2,277	9,082	27,8	21,4	4,9	19,6	
Glarus	27,099	632	272	303	575	134	556	23,3	21,2	4,9	20,5	
Freiburg	16,334	459	161	158	319	65	348	28,1	19,5	3,9	21,3	
Baselstadt	44,238	1,272	393	403	796	256	1,004	28,7	16,9	5,7	22,7	
Baselland	46,684	1,464	438	439	877	268	1,071	31,3	18,7	5,7	22,9	
Schaffhausen	33,897	943	354	378	732	176	636	27,8	21,5	5,1	18,7	
Appenzell	48,090	1,490	377	375	752	336	1,269	31,0	15,6	7,0	26,5	
St. Gallen	83,429	2,183	720	684	1,404	558	1,782	26,1	16,8	6,6	21,3	
Graubünden	54,133	1,186	527	474	1,001	260	1,119	21,9	18,5	4,8	20,6	
Aargau	108 062	2,589	1,114	1,107	2,221	477	2,190	24,0	20,5	4,4	20,3	
Thurgau	73,431	2.053	624	584	1,208	353	1,496	28,0	16,4	4,8	20,3	
Waadt	219,439	5,209	2,086	2.011	4,097	1,028	—*	23,7	18,7	4,7	—*	* Hierüber werden keine Register gef.
Neuenburg	91,059	1,921	591	646	1,237	437	—*	27,1	19,3	5,9	—*	* Ebenso.
„ indep.	—	(551)	?	?	(522)	(108)	—	—	-	—	—	
Genf	48,359	585	326	385	711	291	—*	12,1	14,7	6,0	—*	* Ebenso.
Summa	1,640,588	41,909	15,230	15,048	30,800	8,323	25,831	25,5	18,8	5,0	20,1	

Bei Beurteilung obiger Ziffern ist folgendes in Betracht zu ziehen:

a. Nicht alle, die in der Volkszählung als Reformirte erscheinen, gehören der Landeskirche an (insbesondere die Eglises libres in Waadt, Neuenburg und Genf).

b. Die Praxis betreffend kirchliche Beerdigung ungetaufter und überhaupt noch kleiner Kinder ist in den Kantonen sehr ungleich, zum Teil wohl auch die Mortalität.

c. Der Unterschied zwischen Städtekantonen (Basel und Genf) und solchen mit grosser Landbevölkerung kann zu den Ergebnissen mitgewirkt haben.

Anhang.

Zwingli-Worte.

Von Oskar Brändli.

Schwarz oder weiss oder gar nicht! —

Wer gute Gründe hat, bedarf des „Rätschens“ nicht! —

Der Grosse wird darum nicht klein, ob man ihn gleich Hänschen nennet, oder der Kleine gross, so man ihn Hans ruft. —

Ist die Quelle bös, so wird auch der Bach, der daraus fliesst, nicht gut sein. —

Sich nicht fürchten, ist der Harnisch des Christen! —

„Durchleuchtigkeit“, die doch auch den Glasfenstern eigen ist, ist erst in neuen Zeiten von den Schmeichlern den Fürsten angehängt worden. —

Unchristliches habe ich nichts gelehrt, aber sehr unpäpstliches; des gebe ich mich schuldig und will es mehr tun! —

Ach, was gäben sie darum, wenn der Stuhl St. Peters im Evangelium stünde: sie „rumplent“ allenthalben damit; doch können sie ihm nirgends evangelische Lehre unterschieben, so dass er „steif“ stünde. —

Verschliesse dem Papst deinen Geldbeutel, so wird es auch mit ihrer Andacht aus sein; und was du bisher ihnen gegeben hast, damit sie ihren Mutwillen erfüllten, gib den Bedürftigen und lass jene sauer sehen und knirschen, so lang sie wollen. —

Die einen Pfarrer lehren zu Gutem ihrer Schafe, die andern zu Gutem ihrer Küche. —

Die Mönche sind in den Klöstern in der Welt und ist die Welt nirgends grösser als in den Klöstern!

Wer die Messgewänder und Gauklertische (Altäre) behalten lehrt, der lehrt dem Papst warten, bis sein Reich wiederum aufkommen möge. Wer die Storchennester bleiben lässt, dem kommen sie wahrlich wieder! —

Man soll die lebenden Bilder Gottes, die armen Christen, nicht die hölzernen und steinernen Götzen zu der Ehre Gottes bekleiden! —

Man kann dem Blöden nicht ewiglich nachgeben oder aber man käme nimmermehr zu christlicher Freiheit. —

„Es haben (wegen der Abschaffung der Messe) viel alter Mütterlein geweinet!“ Drückt euch das so übel? Wisst, sie weinen leichtlich! —

Es gibt falsche Lehrer, die mehr Wissen als Liebe haben und um einer Haselnuss willen alle Blöden und Stillen verletzen, nur dass man sehe, dass sie auch gelehrt seien!

Wo ist die Kirche? Durch das ganze Erdreich hin! Wer ist sie? Alle Gläubigen! Ist sie eine Versammlung, wo kommt sie zusammen? Hienieden kommt sie durch den Geist Gottes zusammen in einer Hoffnung und dort beidem einigen

Gott. Wer kennt sie? Gott! Sind aber nicht die Bischöfe, die gemeinlich Konzilia halten, auch diese Kirche? Sie sind nur Glieder der Kirche, wie ein jeder andere Christ, sofern sie Christum für ihr Haupt halten. —

Die Lehre Gottes wächst nicht von den hohen Häuptern herab, sondern von den kleinen, verschmähten wächst sie bis an die Häupter. —

Christus öffnet die Weisheit den Kleinen, den Niederträchtigen, er vermag nicht zu den hohen Rossen emporzuschreien. Sie vermögen ihn auch nicht zu hören vor ihrem Pracht der Pferde, der Diener, der Musik und Jo triumphe! —

Da Christus getötet ward, ward er durch die Fischer in der Welt verkündet und nahm mehr zu, denn als er leiblich da war. Also lehren jetzt die Hafner, Müller, Glaser, Tuchscherer, Schuhmacher und Schneider. Es ist jetzt an denen, die Fischer haben es früher getan. —

Auch dem Kleinsten ziemt es, sofern ihm Gott den Verstand gegeben hat, in der Kirche zu reden. —

In der christlichen Gemeinde soll keiner um einer teuern Tat willen sich also erheben, dass man ihm nicht mehr widerreden oder glauben sollte, was er sagt. —

Wir sind ein Leib, Christus das Haupt, Luther das eine Auge. Ferne sei es, dass er dem Ohre missgönne, dass es das Ohr sei! —

Wir verbieten keine Lehre vor die Kirche zu bringen, sie sei päpstlich, lauter, trüb oder unsauber. Wir stehen dann aber mit dem Flegel des Wortes Gottes daneben: dann fällt von etlicher so viel hin, wie wenn böse Jahre sind und kein Korn in der Spreu ist! —

Wir sehen, dass christlicher Friede und Einigkeit viel grösser wird, wo die Wahrheit frei erforscht und ohne Gefahr angenommen wird, als da, wo ihr gewehrt wird. —

O frommer Christ, lass dir keines Menschen Namen auftragen und lege ihn auch niemand auf. Sprich nicht zu deinem Nächsten: „Bist du auch lutherisch? sondern frage ihn, was er auf der Lehre Christi halte, wie ihm das Wort Gottes gefalle, ob er ein Christ sei!“

Lieber Christ, habe festern Glauben, als dass du ihn durch die Zwietracht der Lehrer schwächen lasset. Obgleich Petrus und Paulus und hinwiederum Paulus und Barnabas mit einander zanken: Nimm dich dessen nicht an. Siehe du, dass dein Herz richtig zu Gott stehe und dein Leben nach seinem Willen gestaltet werde. —

Ich bin reicher als die Könige, die das Geld haben und reicher als der Papst; denn ich habe etwas, das ich ihnen um ihr Geld nicht habe geben wollen.

Ich will lieber mit Christo arm sein, als mit den Päpstlern reich. —

Den Orden des Glaubens halten, ist der grösste und beste Orden, der je auf Erden gekommen ist! —

Der Unglaube ist die einzige Sünde, die Gott nicht verzeiht! —

Das ist Gottesdienst, wenn man lässt, was Gott verbietet und tut, was er befiehlt. —

Es ist nicht genug, dass man schreit: Ich habe Gottes Wort; man muss Gottes Wort auch verstehen! —

Wir haben den Leichnam des Herrn so wenig wesenhaft im Nachtmahl als wir den Mond im Napf haben, wenn er d'rein scheint! —

Üben sich die Hirten in den Dingen, die sie aus Gott lehren, so lehrt das lebendige Beispiel mehr als 100,000 Worte! —

Es sind deren viel, die dem wohlgelehrten Mann Martin Luther nichts ablernen wollen in seinen Büchern, denn die Rässe seiner Worte, die er oft aus feuriger Liebe redet. Aber das fromme, treue Herz, so er zu wahrer göttlicher Wahrheit und zu dem Worte Gottes hat, das will ihm keiner ablernen! —

Leb' wohl, mein Tempelgemurmel, ich traure dir nicht nach; ich weiss wohl, dass du mir nichts fruchtest. Aber sei gegrüsst, o frommes, inwendiges Gebet, das vom Worte Gottes erweckt wird im Herzen des gläubigen Menschen, o kurzer Seufzer voll Selbsterkenntnis und Demut. Sei auch du gegrüsst, du gemeinsames Gebet, das alle Christenmenschen für einander tun, es sei öffentlich im Tempel oder im Kämmerlein, wenn es nur nicht ein lohnsüchtiges, sondern ein freies Gebet ist.

Das Wort Gottes wird so sicher seinen Gang haben, wie der Rhein; den mag man eine Zeit lang wohl „gschwellen", aber nicht „gstellen"! —

Man soll in so gefährlichen Zeiten, sofern man Unrat verhüten will, allein das reden, was wahr und fest ist, so wird Gott, der die Wahrheit und das Heil ist, mitten unter uns sein, uns erlösen, bewahren und sichern vor allem Übel.

Einmal muss man das Gemüt weihen, dass man unzertrennlich, auch mit Verlust des Vermögens und des Lebens an Recht und Wahrheit und Gott hänge. Einmal muss man's wagen und der Gefahr des Todes für die Wahrheit sich unterziehen und das Gemüt stärken gegen alle Anfälle des Fleisches, der Welt und des Satans! —

Erwägest du alles, so wirst du finden, dass das Gute stärker sei als das Böse und dass die Tugend das Laster weit überwinde. Weisheit überwindet die Bosheit; denn wenn diese aufs höchste gestiegen ist', so siegt die göttliche Kraft ob und zerstört jene: da zeigt Gott seine Macht. —

Göttlich ist alles, was wahr, heilig und untrüglich ist; denn Gott allein ist wahrhaft. Wer also Wahrheit spricht, der redet aus Gott und wer mit seinem Verstande von den sichtbaren Dingen zur Betrachtung der unsichtbaren Gottheit aufsteigt, der tut etwas Gott und seiner Würdiges und Heilsames, nicht ohne Erleuchtung von Gott. Ich wage also auch das göttlich zu nennen, was von den Heiden entlehnt ist, sofern es nur heilig, religiös und unbestreitbar ist. Denn dies muss von Gott allein herkommen, woher und von wem es auch zunächst an uns gelangen möge.

Wir die wir nicht betrachten: Wer etwas sage? sondern: was? nehmen die Wahrheit auch von Heiden gesagt gerne an, da wir wissen: alle Wahrheit ist von Gott, durch wen sie auch geoffenbart worden.

Ein Gesetz soll gut sein, damit die, so darunter leben und es erfüllen, gut werden.

Was hilft es, gute Gesetze haben, aber dabei nicht auch ein Gemüt haben, dem das gute Gesetz gefällt? Da hilft kein Gebieten, wenn das Gemüt nicht will.

Wenn Gott den Menschen nicht frei macht im Gemüt, so ist er nicht frei; sobald er aber frei ist, so mag ihn niemand mehr gefangen nehmen und ob man ihn gleich zwingen will zu glauben, so geschieht es nicht.

Es ziemt uns nicht freventlich zu urteilen, wer verdammt sei oder nicht; wir sollen das dem Urteil Gottes überlassen. —

Dort (im Paradiese) darfst du hoffen zu sehen die Gesellschaft, den Verein und das Beisammensein aller Heiligen, Weisen, Gläubigen, Tapfern, Standhaften und Tugendreichen, die seit Anfang der Welt gelebt haben. Da die beiden Adam, den Erlösten und den Erlöser, da den Abel, Enoch, Noah, Abraham Isak, Jakob, Juda, Moses, Josua, Gedeon, Samuel, Pinehas, Elias, Elisa, Jesajas und die Gottesgebärerin, von der er geweissagt; David, Ezechias, Josias, Johannes den Täufer, Petrus, Paulus; da einen Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen, die Scipionen; da wirst du sehen deine Vorfahren und alle deine Voreltern, die im Glauben von hinnen geschieden sind. In Summa: kein tugendhafter Mann hat je gelebt und kein heiliges Gemüt, keine gläubige Seele wird sein von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende, die du nicht dort bei Gott antreffen wirst! —

Mitteilungen.

Zwingli in Wien. Es war früher allgemein Annahme, Zwingli sei in Wien mit seinem Landsmanne Vadian zusammengetroffen; die nachmals für die schweizerische Reformation so wichtig gewordene Bekanntschaft der beiden Männer reicht also in ihre Studienzeit zurück.

Diese Annahme ist bereits als unzulässig erwiesen worden. In Aschbachs Geschichte der Universität Wien (1877) wird bemerkt, Vadian sei erst im Herbst des Jahres 1502 in Wien inskribirt worden. Damals war Zwingli von dort schon ab- und nach Basel zurückgereist, wo man ihn am 1. Mai jenes Jahres eingeschrieben findet. Da Zwingli zwei Jahre in Wien zubrachte, muss er im Jahre 1500 dort eingetroffen sein.

Neuerdings ist hiefür auch der genauere Nachweis beigebracht worden. Wie mir Herr Professor Büdinger in Wien mitteilt, hat der dortige Universitätsarchivar Schrauf Zwinglis Namen unter den Immatrikulirten der Artisten- (jetzt philosophischen) Fakultät in der „nacio Rhenensium“ des Matrikelbuches zum Sommersemester 1500 entdeckt in folgender Inskription:

„Udalricus Zwingling de Lichtensteig . . . 29 den“.

Zwingli kam somit im 17. Altersjahr nach Wien und studirte dort vom Frühjahr 1500 bis zum Frühjahr 1502, also bis zum angetretenen 19. Altersjahre.

(E. Egli.)

Der Mythos bei den Hebräern.

Rathausvortrag von Professor Dr. H. Steiner in Zürich.

Hochgeehrte Versammlung!

Von Mythologie dieses oder jenes Volkes des Altertums haben Sie alle schon gehört und gelesen, aber ungewohnt hat Ihnen vielleicht das von mir angekündigte Thema geklungen. Sie denken an alle möglichen Götter und Göttinnen und fragen erstaunt: wo finden wir ähnliches bei den Hebräern? hat nicht gerade dieses Volk sich von allen andern dadurch unterschieden, dass vor dem in ihm lebendig gewordenen Gedanken eines unsichtbaren, geistigen Gottes die Phantasiegebilde heidnischer Mythologie in Nebel zerstoben? Vielleicht hoffen Sie nun, ich werde Ihnen von neuen Funden berichten können, von Literaturdenkmälern oder Inschriften, die uns das Leben dieses Volkes in einem andern Lichte zeigen, als wir es aus dem Alten Testamente zu sehen gewohnt waren. Dem ist nicht so. Wenn auch die unmittelbaren Quellen zur Kenntnis des hebräischen Altertums sich in jüngster Zeit um einige Tröpflein vermehrt haben — in der Hauptsache bleibt es auch jetzt dabei, dass wir für diese Kenntnis auf das Alte Testament angewiesen sind und zufrieden sein müssen, wenn wir dieses immer besser und allseitiger verstehen lernen und durch Vergleichung der nächst verwandten Sprachen und Schriftdenkmäler, also auf mittelbarem Wege immer mehr Licht in so vieles, was bisher dunkel und unzugänglich war, bringen können. Es sind demnach nicht neue und ungewohnte Gestalten, die ich Ihnen vorführen werde, sondern meistens alte Bekannte, vielleicht aber gelingt es mir, manches Fremdartige, das sie bisher für Sie gehabt haben, abzustreifen, und dadurch, dass sie Ihnen verständlicher werden, sie auch für Sie interessanter zu machen.

Statt „der Mythos bei den Hebräern“ hätte ich also auch sagen können „der Mythos im Alten Testament“. Allein ich habe jene Bezeichnung mit gutem Bedacht vorgezogen, weil, um es kurz zu

sagen, der Mythos seinem Wesen und Ursprunge nach weit mehr ein nationales Produkt ist als ein religiöses. Wir sind freilich gewohnt, Mythologie und Religion in engstem und unmittelbarstem Zusammenhange zu denken und in Folge davon auch Mythologie und Polytheïsmus für zwei sich nahezu deckende Begriffe zu halten. Dass diese Vorstellung unrichtig ist, hat die auf dem Boden der vergleichenden Sprachforschung neu entstandene Wissenschaft der vergleichenden Mythologie evident nachgewiesen[1]). Leben und Leib empfängt der Mythos zunächst nicht durch die Religion, sondern durch die Sprache. Er ist in seiner einen Hauptform, dem Naturmythos, ein Produkt der Sprachentwicklung selbst; in seiner zweiten Hauptform, dem Kulturmythos, ein Produkt nationaler Denkweise, so und so bestimmter Volksvorstellungen. Seine Entstehung ist daher auf dem Boden jeder Religion möglich. Diesen allgemeinen Satz will ich Ihnen vorerst durch einige Erläuterungen deutlich zu machen suchen.

Den Naturmythos haben vor allem die indogermanischen Völker in reichster und mannigfachster Gestalt ausgebildet; er ist die Grundlage der Mythologie wie der Inder, so der Griechen, Germanen u. s. w. In das bunte, oft so anmutige, oft aber recht abstossende und anscheinend sinnlose Vielerlei dieser Göttergeschichten Licht und Zusammenhang zu bringen, ist erst der neueren Wissenschaft gelungen, nachdem sie angefangen, die Mythen der durch Sprache und Abstammung verwandten Völker mit einander zu vergleichen und auf ihre letzten gemeinsamen Ursprünge zurückzuführen. Dass *μῦθος* eigentlich nichts weiter ist als Rede, ist durch diese Forschungen in einem neuen Sinne wahr geworden, so nämlich, dass erkannt wurde: Mythos und Sprache sind aufs engste verschwistert, die mythenbildende Tätigkeit ist im letzten Grunde nur eine besondere Seite der sprachbildenden selbst, ein Versuch über das, was den Menschen umgibt, seine Sinne fesselt, sein Denken beschäftigt, in bestimmter und bezeichnender Weise zu reden.

Wenn der Mensch von irgend einem Vorgange, einer Veränderung in der äusseren Natur erzählen will, macht er eine beliebige Erscheinung ohne weiteres zum handelnden Subjekte, schreibt ihr Leben und Bewegung zu. Wir sagen: die Sonne geht auf, sie

[1]) Vgl. besonders Max Müller, Essays II, S. 1 fg. (vergleichende Mythologie) und S. 388 fg. (über die Philosophie der Mythologie).

verscheucht das Dunkel der Nacht, der Mond blickt uns freundlich an, der Himmel macht ein finsteres Gesicht, der Wind peitscht die Wolken, der Regen erquickt die lechzende Erde u. s. w. Das sind uns geläufige Wendungen und wir denken uns nichts weiter dabei; wenn aber das Sprachgefühl im Menschen noch lebendig ist, wird die Vorstellung der äusseren Dinge selbst durch solche Bezeichnungen viel leichter und lebhafter beeinflusst, wie wir auch jetzt noch bei Kindern, die nicht bloss nachplappern, dergleichen wahrnehmen können, und diese Umbildung des sprachlichen Subjektes zu einem real selbständigen, persönlich individuellen wird vor allem befördert durch die geschlechtliche Unterscheidung der Nomina, durch die von den meisten Sprachen vollzogene Übertragung des männlichen und weiblichen Gegensatzes auf die leblose Natur.

Die in der Sprache pulsirende Tätigkeit der Phantasie kommt uns, die wir durch blosse Gewöhnung und Übung uns das Sprechen aneignen, kaum mehr zum Bewusstsein, es sei denn, dass wir durch wissenschaftliches Studium uns dieselbe zu erschliessen suchen. Die Sprache, die wir handhaben, ist für uns zum längst abgegriffenen Tauschmittel geworden. Jedes Wort hat seinen bestimmten Verkehrswert, ist gangbare Münze mit ganz verwischtem Gepräge; letzteres, d. h. die Grundbedeutung, die dem Worte Leben und Farbe gab, interessirt nur noch den Sprachforscher. Als aber die Sprachbildung noch in lebendigem Flusse war, da war auch die Phantasie noch unmittelbar bei derselben tätig. Sie gab jedem Ding, jeder Erscheinung, jedem Vorgang der Natur einen bezeichnenden, irgend einen Eindruck, den im Momente der Anschauung der Geist empfangen hatte, abbildenden Namen. Bei stofflichen, sinnlich fassbaren Einzeldingen mochte ein Name, der die Sinneswahrnehmung nach einer bestimmten Seite fixirte, genügen. Je allgemeiner, umfassender aber eine Erscheinung war, je weniger substantiell und fassbar, um so schwieriger schien es, sie zu benennen, und wir begreifen, dass die Sprache in solchem Falle nicht bei einem Namen stehen blieb, sondern bald so, bald so dem Unfassbaren beizukommen, es irgendwie vorstellbar zu machen suchte. So konnten z. B. eine Menge von Benennungen entstehen, um die Anschauung des Himmels zu bezeichnen, sei's nach der Farbe, sei's nach der scheinbaren Gestalt, sei's nach der wechselnden Erscheinungsform (heiter oder bewölkt u. s. w.). Zu einer noch grössern Fülle von Namen konnte die Sonne und was sie für die Erde und die

Erdbewohner zu bedeuten hatte, Veranlassung geben. Ein sehr wichtiger Umbildungsprozess in der Entwicklung der Sprache ist nun der, dass der Sprachstoff sich allmälich vereinfacht, indem Überflüssiges ausgeschieden, gleichsam ausser Kurs gesetzt wird. Wenn der menschliche Geist sich daran gewöhnt hat, durch irgend einen Namen nicht nur ein Einzelmoment einer Gesamterscheinung, sondern diese selbst als Ganzes sich vorstellig zu machen, sind die übrigen Namen, welche irgend eine andere Seite derselben Gesamterscheinung bezeichnen, überflüssig. Ein Wort oder einige wenige genügen für den alltäglichen Gedankenverkehr, die andern verschwinden entweder ganz oder sie bleiben, aber das Bewusstsein ihrer eigentlichen Bedeutung verliert sich und gewöhnlich verläuft dieser Prozess in der Weise, dass solche Wörter zu Eigennamen werden. Was ursprünglich Erscheinung oder Ereignis war, wird so durch die Sprache zum Individuum, zur handelnden Person gestempelt. Eines der bekanntesten Beispiele wird Ihnen dies deutlich machen. Das griechische Zeus ist eigentlich ein Appellativum, Benennung des Himmels als des Leuchtenden; als solches kennen wir es aus dem Sanskrit: dyaus. Für die Griechen aber, bei denen andere Namen für Himmel in Gebrauch gekommen waren, ist Zeus Eigenname geworden, als solcher sprachlich tot, aber mythologisch lebendig. In ähnlicher Weise ist es gelungen, die Entstehung einer Menge von Götternamen auf sprachlichem Wege zu erklären. Die Polyonymie, die Vielheit von Namen für ein und dieselbe Erscheinung hat sich als Schlüssel für viele der wichtigsten mythologischen Probleme erwiesen.

Nach dieser längeren Abschweifung kehre ich zu dem oben ausgesprochenen Satze, der Ihnen nunmehr verständlicher geworden sein dürfte, zurück: Der Naturmythos ist ursprünglich ein Niederschlag des Sprachprozesses selbst, und es ergibt sich von selbst die Folgerung: je reicher und entwickelter eine Sprache, um so mannigfaltiger und üppiger wird auf ihrem Boden auch die Mythologie gedeihen und umgekehrt.

Dass demnach der eigentliche Anstoss zur Entstehung des Naturmythos nicht von der Religion ausgeht, leuchtet ein; anderseits aber ist klar, dass mythische Redeweise und religiöse Vorstellungsweise einander vielfach begegnen und in Wechselwirkung treten. Geweckt wird das religiöse Gefühl im Menschen zunächst durch die ihn umgebende Natur, durch alles, was unfassbar, übermächtig, geheimnisvoll ihm gegenübertritt. Indem der Mythos das Unverstan-

dene durch die Sprache vorstellbar zu machen sucht, führt er auch dem religiösen Gefühl Stoff und Nahrung zu und dieses wiederum regt stets zu neuen Versuchen an, seines Inhaltes durch die Sprache Herr zu werden. Ist nun die geistige Eigenart eines Volkes im allgemeinen mehr auf leichtes und schnelles Auffassen der Aussenwelt gerichtet, ist seine Phantasie lebhaft, seine Gemütsstimmung heiter, so wird der die Aussenwelt im Geiste abspiegelnde Mythos auch auf dem Boden der Religion fortwachsen; ist aber die Sinnesweise eines Volkes mehr nach innen gekehrt, steht sie mehr unter dem Einfluss des Gefühls als der gestaltenden Phantasie, ist seine Gemütsstimmung eine weniger aufgeschlossene, eine im ganzen gleichmässig ernste, so wird das dadurch bestimmte religiöse Empfinden sich auch in der Sprache weniger plastisch ausprägen und den mythischen Bildungstrieb allmälich zurückdrängen. Vollständig stirbt er aber auch hier nicht ab; nur wuchert er nicht mehr selbständig fort, sondern rankt sich, einer Schlingpflanze gleich, da und dort an, ohne zu schaden. Mit einem treffenden Bilde bezeichnet Max Müller [1]) den Mythos als den dunklen Schatten, den die Sprache auf den Gedanken wirft und der nie verschwinden wird, so lange Sprache und Gedanken sich nicht völlig decken. Ja, man kann mit dem Genannten [2]) noch weiter gehen und sagen: die ganze Geschichte der Philosophie ist ein ununterbrochener Kampf gegen die Mythologie, ein fortwährender Protest des Gedankens gegen die durch die Sprache über ihn ausgeübte Macht. Anderseits liefert uns die Geschichte der Philosophie bis auf unsere Tage herab den Beweis, dass dieser Kampf nicht immer mit dem Siege des Gedankens endigte, dass oft, wenn für die Begriffswelt kein adäquater Ausdruck mehr zu finden war, die mythologische Redeweise aushelfen musste. Solche halbfertige in Mythologie ausmündende Systeme sind hauptsächlich der Gnosticismus und Mysticismus; aber auch andere könnten ihnen noch beigezählt werden.

Ich habe bisher vom Naturmythos gesprochen und es läge mir nahe, Ihnen nun auch noch zu zeigen, wie derselbe religiös und ethisch fruchtbar werden konnte dadurch, dass die Naturgötter zu gottmenschlichen Wesen, zu Vorbildern menschlichen Tuns, menschlicher Gesinnung und Gesittung umgestaltet wurden; allein dies würde mich zu weit von meinem Thema abführen, da ich in dieser ein-

[1]) Essays II. S. 399 (2. Aufl.).

[2]) a. a. O. S. 400.

leitenden Übersicht nur von den Grundformen des Mythos reden wollte. Als solche habe ich im Eingang neben dem Naturmythos den Kulturmythos genannt. Der letztere tritt erst dann auf, wenn ein Volk die ersten Stadien seiner Entwicklung bereits durchlaufen hat und nun, mit andern Völkern sich vergleichend, über das was ihm eigen ist, klar zu werden, den Weg, den es bei dieser Entwicklung gegangen, zurück zu verfolgen sucht. Die Kluft, welche das, was ein Volk von seiner ältesten Geschichte weiss, von der noch weiter zurückliegenden Urzeit, in letzter Linie vom Anbeginn der Dinge selbst trennt, will der Kulturmythos überbrücken: er schafft Gestalten und Ereignisse, die weite Zeiträume, ganze Entwicklungsperioden, von deren Jahrhunderte oder Jahrtausende langer Dauer der Mensch noch keine Ahnung hat, in ein geschlossenes anschauliches Bild zusammenfassen; er füllt mit der Phantasie die Lücken des Wissens aus und stellt womöglich eine die Vorstellung befriedigende, von Anfang bis zur Gegenwart fortlaufende Entwicklungsreihe her. Gewöhnlich sind es freilich nur einzelne Punkte, um die er sich krystallisirt, einzelne Tatsachen, die zu Marksteinen ganzer Zeiträume geworden sind, oder einzelne Persönlichkeiten, an deren Namen sich ein Hauptfortschritt, eine neue Wendung knüpft, aber leicht werden die Verbindungsglieder durch Namen und Geschlechtsregister hergestellt, damit die Reihe geschlossen erscheine. Auf die Anfänge aller Dinge zurückgreifend, ist dieser Kulturmythos reines Produkt der Phantasie, ein in Erzählungsform gekleideter Gedanke allgemein menschlichen, oder spezifisch religiösen oder nationalen Inhaltes. Irgendwelche historische Erinnerung liegt ihm nicht zugrunde, nur die dunkle Ahnung, dass die menschliche Kultur nicht etwas fertig Gegebenes, sondern Gewordenes sei, dass Künste und Handwerke, gesellschaftliche Ordnungen, volkstümliche Gebräuche, religiöse Institute in bestimmter Zeitfolge entstanden seien. Natur- und Kulturmythos können neben einander hergehen, können aber auch leicht ineinander übergehen. Namentlich der Sonnenkultus reflektirt sich sehr häufig in Kulturmythen, solarische Gestalten werden zu Anfängern und Trägern der höhern Gesittung, oder zu kühnen Helden, welche den Kampf mit rohen Naturmächten, mit feindlichen Gewalten, mit wilden Bestien siegreich bestehen. Das bekannteste Beispiel dieser Art ist der griechische Herakles, der babylonische Izdubar, der phönizische Melkart, dessen Mythenkreis, was ich beiläufig erwähnen will, auch auf die hebräische Nationalsage einige

Schatten geworfen hat, nämlich auf die Erzählungen über Simson, da der Name dieses Helden sich ebenfalls mit der Sonne in Verbindung bringen liess.

Der Kulturfortschritt mündet für jedes seiner Eigenart bewusste Volk aus bei der Gründung seiner nationalen Existenz, seiner staatlichen Einrichtungen, seiner religiösen Satzungen und Institute. Diese als nicht zufällig entstanden, als notwendiges Resultat der ganzen vorangegangenen Entwicklung, durch diese angebahnt und vorgebildet sich zu denken, ist ihm Bedürfnis, und je näher der Mythos an die geschichtliche Vorzeit heranrückt, um so mehr wird sich dieses nationale Interesse geltend machen, bis es schliesslich, bei dem unvermerkt stattfindenden Übergang des Mythos zur Sage, zum eigentlichen Mittelpunkte wird für alles, was ein Volk von seiner Vergangenheit zu erzählen weiss.

Nachdem ich Ihnen Wesen und Entstehung des Mythos deutlich zu machen gesucht habe, ist meine Aufgabe nunmehr, in die entworfenen Umrisse die dem hebräischen Mythos entsprechende Detailzeichnung einzufügen.

Mit grossem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit ist in neuerer Zeit der Versuch gemacht worden, die auf arischem Gebiete mit so bedeutendem Erfolge gehandhabte Methode des Auffindens und Erklärens der Naturmythen auch für das Alte Testament in möglichst ausgiebiger Weise nutzbar zu machen.[1]) Objekt dieses Versuchs war die Geschichte der Erzväter, deren Hauptzüge Ihnen wohlbekannt sind. Was von Abraham, Isaak, Jakob und seinen Söhnen erzählt wird, soll nur die umgewandelte Hülle eines ganz anderen Gedankeninhaltes sein, ein zur Nationalsage gewordener Naturmythos. Eigentlicher Gegenstand jener Erzählungen wäre darnach gewesen: der Kampf von Licht und Dunkel, von Tag und Nacht, von Sonne- und Abend- oder Morgenröte, von Sonne und Mond u. s. w. Einige Beispiele mögen Ihnen das Gemeinte veranschaulichen.[2])

Abram wäre ursprünglich Name für den Himmel gewesen, und zwar für den nächtlichen, da dieser für das Leben der Nomaden wichtiger als der Taghimmel, Isaak, der Lachende, Bezeichnung

[1]) Ignaz Goldziher, der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung. Leipzig (Brockhaus) 1876.

[2]) a. a. O. S. 109 ff.

für den Taghimmel oder geradezu für die Sonne. Der Lachende, den Abram töten wollte, wäre also zu verstehen vom heiteren Tage, oder der lächelnden Abendröte, die der Nacht unterliegen muss. Davon, dass Isaak nicht wirklich getötet wird, muss bei dieser Deutung dann ganz abgesehen werden. Weiter: Sara, Fürstin, soll als Himmelsfürstin und Gemahlin Abrams eigentlich den Mond, Hagar, Flucht, die Fliehende, die Sonne bezeichnet haben. Also auch hier Kampf von Nacht und Tag. Ebenso in der Geschichte Jakobs, dem als nächtlichem oder dunkelm Wolkenhimmel Esau und Laban als zwei solarische Gestalten gegenüberstehen. Esau, der Jäger, nämlich sei die Pfeile oder Strahlen schiessende Sonne, Laban, der Weisse, das Tagesgestirn: und weil die Augen der Lea blöde waren und Lea selber schmachtend oder matt bedeuten könnte, habe in diesem Namen die untergehende Sonne sich personifizirt, in Rahel aber die Wolke, und ihr Sohn Joseph sei eigentlich nichts weiter als der Regen. Und so weiter. Das Gesagte mag genügen, um Ihnen ein ungefähres Bild von dieser Art Deutung zu geben.

Sie werden erstaunt fragen: haben denn die Hebräer, soweit wir ihre Literatur verfolgen können, jene einfachen, schlichten Erzählungen, jene so anmutig und echt menschlich gezeichneten Bilder aus dem Leben der Erzväter jemals in diesem Sinne verstanden, ganz abweichend von dem Eindruck, den sie jetzt auf uns machen? Haben wir irgendwo und irgendwelche Spuren, dass solche Deutung in ihrem Bewusstsein lebendig geblieben sei? Die Antwort lautet ganz entschieden: Nein. Aber damit ist die Sache noch nicht abgetan, denn möglich wäre ja immerhin, dass im Laufe der Zeit solche mythische Namen und Gestalten sich zu Helden der Nationalsage umgebildet hätten, und dass, nachdem einmal diese Umbildung stattgefunden, die Erinnerung an die vorangegangene Stufe des reinen Naturmythos im Volksbewusstsein völlig verwischt worden wäre. Die Möglichkeit eines solchen Vorgangs könnte im allgemeinen zugegeben und auch durch Analogien belegt werden. Allein vor allem müsste dann die jene Möglichkeit beweisende Deutung der Namen eine völlig klare und einleuchtende sein. Das ist sie aber durchaus nicht; sie muss meistens erst gedreht, verschoben und umgebogen werden, um zu passen. Im Namen Jakob liegt nichts, was den nächtlichen Himmel als solchen bezeichnen würde. Der Nachfolgende, d. h. Jakob könnte ebenso gut der Tag- wie der Nacht-

himmel sein oder irgend etwas anderes, das in Beziehung auf ein Vorhergehendes gedacht wird. Isaak, der Lachende, ist nicht ohne weiteres auch der Leuchtende, die Sonne und in keiner semitischen Sprache heisst diese selbst Hagar. Oder nehmen Sie den Namen Rahel. Er ist nichts weiter als ein Tiername: Schaf, ein Kosename wie unser Schäfchen. Mit der Wolke hat er nichts zu tun, ebensowenig wie Joseph — er möge hinzufügen oder zunehmen lassen, mit dem Regen. Denn, wenn auch die Wolkenbildungen leicht an Tiergestalten erinnern, und arabische Dichter sie etwa mit Kamelherden vergleichen, so sind doch Schaf und Wolke in keiner semitischen Sprache gleich bedeutend. Nicht besser steht es mit Abram, dessen zweiter Teil râm sich nur so mit dem Himmel in Beziehung bringen lässt, dass vom ersten Ab ganz abgesehen wird, und auch dann hätten wir noch keinen Namen für den Nachthimmel, sondern nur für Himmel überhaupt.

Vielleicht ist es mir mit diesen wenigen Bemerkungen gelungen, Ihnen klar zu machen, dass die erwähnte Deutung der biblischen Vorgeschichte auf durchaus unsicherem Boden steht, dass sie nur möglich wird durch künstlich gewundene und teilweise rein willkürliche etymologische Operationen, denen die einleuchtende, überzeugende Klarheit, wie sie z. B. in der Gleichsetzung von Dyaus und Zeus, Varuna und Uranos liegt, durchaus abgeht.

Dass der Naturmythos auf hebräischem Boden sich nicht in gleichem Masse wie auf indogermanischem entwickeln konnte, hängt, von allem anderen abgesehen, schon mit der Eigenart der hebräischen Sprache zusammen. Diese ist lange nicht so bild- und biegsam wie irgend eine der indogermanischen Familie. Ihr Stoff ist weit dürftiger und zugleich fester, härter und spröder. Die Wortstämme bestehen gewöhnlich aus drei, mindestens aus zwei Konsonanten, an denen die Wurzelbedeutung haftet. Der Vokalwechsel modifizirt diese Bedeutung, aber er verwischt sie nie völlig. Die Wortbildung vollzieht sich hier nach sehr einfachen Gesetzen, und es ist daher in den meisten Fällen sofort klar, von welcher Wurzel ein Wort abzuleiten und welches seine eigentliche Bedeutung sei. Daher haben auch die meisten Eigennamen ein sehr deutliches Gepräge behalten, das ihren Ursprung, d. h. ihre appellative Bedeutung sehr leicht erkennen lässt,[1]) während für den Griechen

[1]) Vgl. Max Müller, Essays I. S. 340.

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zeus, Apollon, Artemis Eigennamen mit unbekannter Etymologie blieben. Die Umbildung von Namen für Naturerscheinungen und Naturkräfte in persönliche Eigennamen war daher auf dem Boden der hebräischen Sprache nur in beschränktem Masse möglich und auch die Polyonymie, welche zu einer solchen Umbildung am ehesten Anlass gibt, war hier nur sehr dürftig entwickelt, der ganze Sprachstoff ärmer und knapper als etwa der griechische, germanische oder indische. Für Sonne und Mond z. B. hatte die Sprache ausser den gewöhnlichen Bezeichnungen nur noch je zwei oder drei, die mehr der poetischen Diktion angehörten und schon dadurch, dass ihr Wortsinn klar am Tage lag, sicher waren vor dem Übergang in Götternamen. Sie sehen, dass schon die Sprache dieses Volkes einen gewissen Damm bildete gegen die Vergötterung der Natur; aber vollständig schützend, auch fremden Einflüssen gegenüber, war dieser Damm freilich nicht; denn wir wissen: die Idee, dass der Gott, dessen ausschliessliche Anbetung Moses verlangt hatte, wirklich der Eine und Einzige sei, dass die Götter der Kanaaniter, Ägypter u. s. w. nicht bloss schwächer als er, sondern blosser Schein, wesenlose Namen seien, drang erst nach langem, von den Propheten mit äusserster Energie geführtem geistigem Kampfe siegreich durch.

Wenn wir die Ausbildung des Naturmythos nicht in dem angedeuteten Umfange gelten lassen können, so wird doch heutzutage niemand behaupten wollen, dass die mythische Redeweise eine vom hebräischen Volke von vorneherein überwundene Entwicklungsstufe gewesen sei. Auch die Hebräer haben sie durchgemacht und ihr Vorstellen und Denken ist dadurch vielfach beeinflusst worden. Ich will Ihnen das mit einigen naheliegenden Beispielen deutlich zu machen suchen.

Sie kennen die anmutige und sinnige Erzählung, wie Gott dem Manne, damit dieser nicht allein sei, zunächst die Tiere vorführte und dann, als keines derselben als eine zum Menschen passende Gefährtin erfunden wurde, einen tiefen Schlaf auf ihn fallen liess und aus einer seiner Rippen das Weib bildete. Was diese Erzählung veranschaulichen will: dass Mann und Weib aufs innigste zusammen gehören und einander entsprechen, ist Ihnen klar; aber vielleicht haben Sie sich schon gefragt: warum wird das Weib gerade aus einem Knochen des Mannes geschaffen? Der Grund ist ein einfacher. Das Wort für Knochen ist im Hebräischen zugleich Bezeichnung für das, was wir Wesen, Substanz nennen, und dient

oft zur Umschreibung des Begriffes „selbst.“ Wollte der Hebräer sagen: das Weib ist gleichen Wesens wie der Mann, ist sein eigenes Selbst, so bot ihm die Sprache als einfachsten Ausdruck: sie ist sein Gebein. Sie sehen, wie aus der Sprache selbst eine in Erzählung gekleidete Vorstellung erwachsen konnte, und zugleich zeigt Ihnen jene Erzählung, wie schlicht, wie massvoll und keusch die hebräische Phantasie dabei verfahren ist. In ähnlicher Weise erklärt sich die Erschaffung des Menschen aus einem Erdenklosse. Adam bedeutet Mensch und adama, das Femininum zu adam, Erdboden. Die gemeinsame Grundbedeutung ist die rötliche oder bräunliche Farbe. Als adama hätte der Erdboden etwa auch zur Frau Adams werden können, ähnlich wie Pyrrha zur Frau Deukalions, ebenso leicht konnte man sich adama aber auch als seine Mutter vorstellen, als die, aus deren Stoff er gebildet worden. Dass der aus Erde entstandene Mensch zu einem lebenden Wesen wurde, drückt der Mythos so aus: Gott blies ihm Lebensodem in seine Nase. Auch dieser Zug ist aus dem Boden der Sprache selbst herausgewachsen. Atem und Seele sind im Hebräischen ein und dasselbe, wie auch beide Begriffe im griechischen ψυχή und im lateinischen spiritus zusammen laufen. Das Unkörperliche im Menschen, das den Körper Belebende liess sich nicht einfacher bezeichnen als mit Hauch, Atem; ist doch das Atmen die erste und nächst erkennbare Lebensäusserung. Wenn aber der Stoff an sich tot ist, so ist das Beseelen desselben gleichbedeutend mit Einblasen des Atems. Das Entstehen und Vergehen der Geschöpfe bringt auch der Dichter (Psalm 104, 29. 30) mit dem Aus- und Einatmen Gottes in unmittelbaren Zusammenhang.

Immerhin sind die Beispiele für solche direkte Umbildung des Sprachstoffes zu mythischen Vorstellungen hier nicht sehr häufig. Inwiefern das mit der Eigenart der hebräischen Sprache selbst zusammen hängt, habe ich Ihnen bereits zu zeigen versucht, und Sie werden darnach auch begreifen, warum die religiöse Denkweise dieses Volkes, nachdem sie einmal eine bestimmte Richtung eingeschlagen und vor allem die Idee der Einheit und Geistigkeit Gottes klar erfasst hatte, dem mythischen Bildungstrieb der Sprache gegenüber festen Stand halten konnte.

Fittige des Windes, Wimpern der Morgenröte, Schlingen des Todes, Bande der Unterwelt u. a. sind den hebräischen Dichtern geläufige Bilder; aber zu belebten Gestalten, zu individuellen Per-

sonen sind darum weder Wind, noch Morgenröte, noch Unterwelt geworden, und wenn der Dichter die Sonne mit einem Helden vergleicht oder mit einem Bräutigam, der aus seiner Kammer tritt, so ist sie für ihn doch eben nur die Sonne, die von der göttlichen Majestät überstrahlt wird. An Phantasie, die die Natur belebt, menschliches Empfinden auf sie überträgt, sie teilnehmen lässt an jeder des Menschenherz hebenden oder niederdrückenden Stimmung, fehlt es auch dem hebräischen Dichter nicht. Auch er lässt die Natur bald seufzen und klagen, bald jubeln und jauchzen, bald beben und zittern; er sieht, wie die Wüste, die Freude des aus Not und Knechtschaft geretteten Volkes teilend, sich in üppiges Grün kleidet, er hört, wie die Bäume in die Hände klatschen, Berge und Hügel frohlocken[1]), aber das von der Phantasie geschaffene Gewand wird hier nicht so leicht zum Alltagsgewande leiblicher Gestalten, das poetische Bild nimmt nur selten Fleisch und Blut an, in der Weise, dass sich irgend ein Naturmythos an dasselbe ansetzt. Immerhin fehlt es auch hier nicht an Beispielen dieser Art. Wenn das Meer woget, sich bäumt und aufschäumt, da scheint ein wildes Ungeheuer in ihm tätig zu sein, eine Bestie, die gegen Gott, den Herrn der Welt sich auflehnen will, von ihm aber als dem Mächtigeren erschlagen wird; oder wenn der himmlische Ozean in Bewegung kommt, wenn dichte Wolken in wilder Jagd den Himmel verfinstern oder gar Sonne und Mond ihren Glanz zu verlieren scheinen, dann denkt die erregte Phantasie ebenfalls an ein Ungetüm, das Kampf und Aufruhr stiftet, Sonne und Mond zu verschlingen droht, bis Gottes allmächtiges Walten auch hier Ruhe und Ordnung schafft und den Rebellen tötet oder in Fesseln schlägt. Es ist namentlich das Buch Hiob, welches gelegentlich an solche Mythologeme streift[2]), aber stets nur um zu zeigen, dass Gott der über alles mächtige sei.

Wie erhaben aber auch die hebräischen Dichter und Propheten von Gottes Wesen und Walten dachten, verhindert wurde dadurch nicht, dass sie, mit der Sprache ringend und von ihr noch übermeistert, nur mittelst sinnlicher Bezeichnungen das Geistige auszudrücken wussten, dass sie menschliche Analogie auf Gott übertrugen oder mit andern Worten, dass sie auch von ihm in mythischer

[1]) Jes. 35, 41, 18 ff. 55, 12 ff. Psalm 96, 11 ff. 98, 8.

[2]) 26, 12 u. 13. 25, 2. 3. 8. 38, 31.

Weise redeten. Volkstümlich gehaltene Erzählung nahm keinen Anstand, Gott in leiblicher Gestalt unter den Menschen erscheinen, in der Abendkühle lustwandeln, als Gast bei Freunden einkehren, an ihrem Gespräch und ihrer Mahlzeit teilnehmen oder als Gegner sich im Kampfe mit einem Menschen messen zu lassen[1]). Hier stehen wir auf dem Boden des reinen Mythos, wo die alles in anschauliche Bilder kleidende Phantasie freies Spiel hat. Wie geläufig aber dem Hebräer auch sonst solche, dem menschlichen Vorstellen angepasste Redeweise war, ist bekannt genug.

Er macht menschliche Affekte zu Motiven des göttlichen Tuns, er spricht von Mund, Nase, Augen, Hand und Fingern Gottes, er lässt ihn schnauben, brüllen, pfeifen, lachen, riechen, schmecken, und es ist begreiflich, dass solche Redeweise nicht ohne Einfluss auf die Volksvorstellungen bleiben konnte. Dennoch ist es dem Hebräer gelungen, auch für die Idee des unsichtbaren, geistigen, ewigen, unveränderlichen Gottes einen Ausdruck zu finden, nur gehen neben dem rein gedachten Begriff jene im Boden der Volkssprache wurzelnden sinnlichen Vorstellungen nebenher, und nicht nur Dichter sondern auch Propheten verschmähen es nicht, sich solcher Bilder zu bedienen, wenn sie recht anschaulich oder eindringlich reden wollen.[2]) Nur allmälich, im Laufe einer langen Entwicklung gelingt es dem Denken, diese sinnliche Form abzustreifen und für das Wirken des göttlichen Geistes einen annähernd adäquaten Ausdruck zu finden. Diese Entwicklung, von einzelnen alttestamentlichen Schriftstellern angebahnt, setzt sich im Christentum fort, und noch in unseren Tagen bemüht sich die Philosophie sie zum Abschluss zu bringen d. h. das Denken von jeder hemmenden Fessel der Sprache zu befreien, auch auf die Gefahr hin, nun umgekehrt wieder der Sprache Gewalt antun zu müssen.

Ehe ich weiter gehe, lassen Sie mich noch einen Augenblick bei einer ebenfalls der menschlichen Analogie entlehnten Vorstellung verweilen, nämlich der von Gott als einem himmlischen König, der wie ein irdischer Gebieter in einem Palaste wohnt und von einem Hofstaate umgeben ist. Am lebendigsten führt uns diesen Hofstaat das Buch Hiob (Kap. 1 und 2) vor Augen, wo Gott mit seinen Dienern, den Engeln oder Gottessöhnen Beratung pflegt und ihnen

[1]) Genes. 3. 18. 32. 25 ff.

[2]) Vgl. z. B. Amos 1, 2. Hosea 13, 7 u. 8. 11, 10. Jes. 5, 26. 42. 13 ff. 63, 1 ff. u. a.

seine Aufträge erteilt. Einer dieser Diener tritt dabei besonders hervor und sucht Gott gegen einzelne Menschen, dort gegen Hiob aufzustiften. Das ist der Satan, der Widersacher. will aber nicht sagen, der Widersacher Gottes, sondern des Menschen, der Feind menschlichen Glückes, der in allem ein Häkchen findet und Schaden zu stiften sucht, dies aber nur kann, soweit Gott es zulässt. Satan ist hier noch lediglich Diener Gottes. Zum Feinde Gottes, zum Fürsten der widergöttlichen Macht, zur Personifikation der Sünde hat er sich erst später, unter dem Einfluss des persischen Dualismus herausgebildet. Ursprünglich gehört er mit zum göttlichen Hofstaat, ist eine poetische, keine theologische Figur; Sie sehen aber auch hier, wie leicht beides wechseln, wie mit der Zeit der Mythos auch das Denken in bestimmte Richtung zwingen konnte.

Blosses Symbol ohne religiöse Bedeutung ist dagegen eine andere, ebenfalls dem Naturmythos entsprungene Gestalt geblieben, nämlich der Kerub. In der ältesten Stelle, d. h. der, in welcher der Kerub zum ersten Mal erwähnt wird, ist er nichts weiter als das Fahrzeug Gottes. „Und er bestieg den Kerub und flog daher und schwebte auf den Flügeln des Windes“ (Ps. 18,11). An einer andern Stelle (Jes. 19, 1) besteigt Gott die leichte Wolke, um auf ihr von seinem himmlischen Wohnsitze aus nach einem besondern Ort der Wirksamkeit, dort nach Ägypten, zu fahren. In dieser zweiten Stelle haben wir den Schlüssel für das Verständnis der ersten. Die Redensart: „Gott fährt auf der Wolke“ erzeugte die Vorstellung, dass dieses Fahrzeug ein beflügeltes Wesen, also eine Tiergestalt sei und daraus entwickelte sich das Weitere. Da der Flügel auch Mittel des Deckens ist, wird der Kerub etwa auch zum Wächter göttlicher Schätze, z. B. des Paradieses, und der aus der Wolke zuckende Blitz bildet sich dann um zu dem vom Kerub geschwungenen flammenden Schwerte.[1]) Die anfänglich sehr bewegliche Vorstellung wird schliesslich stabil in den Kerubim auf der Bundeslade, über denen Gott tronend gedacht wird. Hier sind sie bloss noch symbolische Gestalten, ohne wirkliches Leben und ohne Bewegung. Nachdem Gott im Heiligtum seine Wohnung aufgeschlagen, sind auch die Kerubim hier gleichsam festgebannt. Sie haben nicht mehr als Fahrzeug zu dienen, sondern nur als die Träger der ruhenden göttlichen Majestät, und zugleich sollen sie das Allerheiligste vor jeder

[1]) Genes. 3, 24.

profanen Berührung schützen. Wie in der von theologischer Spekulation befruchteten Phantasie Ezechiels dieser mythische Stoff wieder flüssig wurde und zu neuen gar seltsamen Gebilden sich krystallisirte, will ich nicht weiter ausführen, sondern Ihnen überlassen, die Schilderung jener wunderbaren Vision (Ezech. 1.) selbst nachzulesen.

Ich gehe zu der zweiten Hauptform von Mythen über, die ich als Kulturmythen bezeichnet habe. Wir finden diese namentlich in den 11 ersten Kapiteln der Genesis, die zu zeigen suchen, wie die Urgeschichte der Menschheit sich allmälich nach göttlich geordnetem Plane zur Vorgeschichte Israels gestaltete. Der betreffende Erzählungsstoff liegt uns in zwei Haupttypen vor; der eine ist mehr ein Produkt der Phantasie, daher bunt, farbenreich, poesievoll, der andere mehr Produkt des besonnenen Nachdenkens, daher schmucklos, nüchtern, aber wohl geordnet und schematisirt; jener der Volkssage, dieser der priesterlichen Tradition seine Entstehung verdankend.

Ich will Ihnen zunächst einige Erzählungen des ersten, der Zeit nach wohl älteren Typus vorführen.

Das 4. Kapitel der Genesis gibt eine Stammtafel der ersten Menschengeschlechter, welche ausmündet bei Lamech und seinen Söhnen Jabal, Jubal und Tubal Kain oder wie er ursprünglich wohl einfacher hiess: Kain. Jabal wird bezeichnet als Vater der Zeltbewohner und Herdenbesitzer, Jubal als Vater der mit Zither und Schalmei hantirenden, Kain als Schmied von schneidigen Werkzeugen von Erz und Eisen. Die Erzählung will uns die erste Entwicklung der menschlichen Kultur vor Augen führen; aus den Anfängen derselben sind Anfänger, persönliche Gestalten geworden. Doch nur auf die dem Gesichtskreis des zivilisirten Menschen näher liegenden Anfänge wird zurückgegangen; von einer auch diese vorbereitenden Jahrtausende langen Entwicklung aus rohem Naturzustande heraus weiss der Hebräer nichts; die erste deutlich erkennbare Kulturstufe ist für ihn das Nomadenleben, und dieses ist zugleich der Boden für die erste Entwicklung der Kunst, der Musik. Jabal ist der Bruder Jubals. Dass die Menschen nicht von Anfang an verstanden, die Metalle zu bearbeiten, ist auch dem Hebräer klar geworden, er nennt den Anfänger und Erfinder dieser Kunst Kain, d. i. Schmied, und indem er ihn ebenfalls zu Jabals Bruder macht, gibt er die Meinung kund, dass der Anfang des Nomadenlebens und der Anfang der Schmiedekunst zeitlich zusammenfallen. Entwicklungen, die der Zeit nach weit auseinander liegen, sind hier in ein Bild zusammen-

gedrängt. Noch mehr aber ist das geschehen in der vorausgehenden Erzählung, wo in Kain und Abel, den Söhnen des ersten Menschenpaares gleich die zwei Haupttypen menschlicher Tätigkeit, der Ackerbauer und der Hirte, der Fellahe und der Beduine einander gegenüber gestellt werden. Dieser zweite, oder nach der Reihenfolge der betreffenden Erzählungen erste Kain ist ein Doppelgänger des andern, d. h., wir haben hier denselben Mythos in einer doppelten Gestalt, einer ursprünglichen und einer nachträglichen Weiterbildung. Die Werkzeuge von Erz und Eisen, welche Kain schmiedete, sind zunächst als Waffen gedacht und so pocht Lamech auf die ihm dadurch verliehene Macht, wie jeder, der ihm etwas anhaben wolle, mit dem Tode büssen müsse[1]). Anderseits sind sie auch denkbar als Werkzeuge des Ackerbaues und so lag es nahe, Kain sofort zum Begründer des Ackerbaues zu machen. Jabal erhielt dem entsprechend seinen Doppelgänger in Abel, und nun ging das Mythos weiter, stellte die Brüder als feindliche einander gegenüber und liess den friedlichen Hirten der Eifersucht des gewalttätigen Ackerbauers sofort zum Opfer fallen, dabei zugleich zeigend, wie die Sünde mit dämonischer Macht den Menschen packt, wenn er den Regungen der Missgunst, des Unmutes, der Eifersucht nachgibt. So bildeten sich die beiden Kulturtypen durch den Bruderzwist unvermerkt um zu allgemein menschlichen, dem eines Zufriedenen, Gottwohlgefälligen einerseits und dem eines Missmutigen, mit Gott und Menschen Hadernden anderseits. So umgebildet konnten sie schon in den Anfang der Entwicklung gerückt werden.

Eine besondere Seite des Ackerbaues, nämlich den Weinbau, vertritt Noah, ebenfalls Lamechs Sohn, der die Menschen für die Mühsal des Ackerbaues wieder zu trösten, zu erquicken verstand[2]), der aber selber den richtigen Genuss des Weines erst lernen musste, zu seinem eigenem Schaden[3]). Das Stück war ursprünglich ohne Zweifel Fortsetzung von Kap. IV, hat dann aber eine andere Stellung erhalten[4]) und zugleich eine andere Gestalt, in welcher der Wein nur Nebensache und Hauptsache, was an seine Folgen sich knüpfte: die Verfluchung Kanaans.

---

1) 4, 23 ff.

2) 5, 29.

3) 9, 20 ff.

4) Vgl. Budde, die biblische Urgeschichte (1883) S. 306 ff.

Ein Mythos ganz eigener Art ist (Genes. 6, 1—4) die Erzählung von den Ehen, welche die Gottessöhne d. i. Engel mit den Menschentöchtern eingingen und aus denen Riesengeschlechter, die Helden der Vorzeit, bekannten ruhmvollen Andenkens entsprossten. Die auffallende Ähnlichkeit mit heidnischen Mythologemen über die Entstehung von Halbgöttern und Heroen lässt dieses Stück wie einen Fremdling in der Bibel erscheinen, und in der Tat ist es ein vereinzeltes Fragment, das seine Erhaltung wohl nur dem Umstande verdankt, dass sein Inhalt sich unter den Gesichtspunkt eines die Katastrophe der Sündflut vorbereitenden Ereignisses bringen liess. In näherem Zusammenhang mit diesem Fragmente stand ursprünglich wohl ein anderes, das in die Völkertafel versprengt worden ist[1]), nämlich dasjenige von Nimrod, dem gewaltigen Jäger, dem machtvollen Beherrscher Babylons, dem Erbauer Ninives und anderer assyrischer Städte. Das war ein solcher Halbgott, den die spätere Sage zum Urheber des babylonischen Turmbaues, zu einem gegen Gott ankämpfenden, von ihm aber zur Strafe an den Himmel gefesselten Riesen machte. Dass die Hebräer noch mehr dergleichen Geschichten zu erzählen gewusst haben, werden wir wohl annehmen dürfen; spätere Zucht des Denkens hat aber diese üppig wuchernden Schosse der Phantasie grösstenteils ausgeschnitten.

Eine wichtige Frage, welche die Kulturentwicklung der Menschheit an den kindlich denkenden Geist stellte, war die: wenn die Menschen ursprünglich gleichen Ursprungs und gleichen Wesens waren, warum sind sie nicht gleichartig geblieben? warum verstehen sie einander nicht? woher die Verschiedenheit der Sprachen und Völker? Der vorhandene Zustand, der als eine Unvollkommenheit, als ein Hemmnis empfunden wird, muss einen bestimmten Grund haben, muss irgend einmal auf besondere Veranlassung hin entstanden sein. Für das ungeübte Denken ist die Vorstellung einer langsamen, von rohen Anfängen aus stufenweise fortgehenden, immer mannigfaltiger sich verzweigenden Entwicklung viel zu schwierig und komplizirt, einfacher und handgreiflicher die Annahme einer plötzlichen sprungweisen Veränderung. Dem vorhandenen Zustand wird das, was sein sollte, gegenübergestellt in der Weise, dass das Vollkommenere als das Anfängliche vorangestellt wird. Die Empfindung eines Mangels reflektirt sich in der Idee, dass dem

[1]) Vergl. Budde a. a. O. S. 390 ff.

Menschen ein Gut, das er besessen habe, entzogen worden sei und zwar durch seine eigene Schuld. Wenn nun die Menschheit durch die Verschiedenheit der Sprachen geschwächt, wenn jede grosse gemeinsame Unternehmung dadurch unmöglich gemacht schien, so liess sich als Grund dafür denken, dass die durch die Einheit ihr verliehene Kraft missbraucht, dass zu Grosses, die göttliche Allmacht Beeinträchtigendes unternommen und dann eine plötzliche Trennung als Strafe dafür verhängt wurde. So entstand die Erzählung vom babylonischen Turmbau. Dass gerade Babel zum Schauplatz derselben gewählt wurde, hat wieder seine besonderen Gründe. Das hohe Alter der Stadt, ihre Bedeutung als Völkerzentrum, ihre ungeheuren Dimensionen, ihre kolossalen Bauwerke, ihr Belusturm und endlich auch ihr Name, der zwar nicht Verwirrung bedeutet, aber im Volksmunde etwa so gedeutet werden konnte, das alles wirkte zusammen, um schliesslich dem Mythos die Ihnen bekannte Form zu geben.

Den kühnsten Wurf hat der hebräische Mythos damit getan, dass er nicht nur bestimmte Kulturstufen sondern auch das allgemeine Menschenloos geschichtlich zu erklären, Ideal und Wirklichkeit zu einander in Beziehung zu setzen, diese als Abfall von jenem zu verstehen suchte. Das allgemeine Menschenloos ist ein mühseliges und geplagtes Dasein; das Weib wie der Mann hat seinen Teil zu tragen und des Lebens Ende ist: zurückkehren zum Staube, aus dem wir genommen sind. Davon geht die Erzählung Genes. 2 und 3 aus und sie frägt: warum das? Die Antwort lautet: weil die ersten Menschen, zuerst das Weib und dann der Mann sich verleiten liessen, von der verbotenen Frucht des Erkenntnisbaumes zu essen. Was will das sagen?

Erkennen von Gut und Bös ist ein Ausdruck für Erkennen überhaupt, für das Wissen um die Natur der Dinge und ihre Beziehung zum Menschen. In vollkommener Weise kommt dieses Wissen nur Gott zu, das Sichaneignen oder Sichaneignenwollen desselben ist daher so viel als wie Gott gleich werden wollen; daher hat Gott, der diesen Vorzug für sich behalten wollte — als Neid und Missgunst deutet das die Schlange — dem Menschen die Frucht vom Erkenntnisbaum verboten, und der Mensch wäre glücklich geblieben, wenn er dieses Verbot nicht übertreten hätte. Es wird also angenommen, dass der Mensch sich ursprünglich in einem Zustande glücklicher Unwissenheit und Unbefangenheit befunden habe, in

welchem es für ihn noch keine Mühsal und kein Elend gab und auch keinen Tod, denn der Gedanke an den Tod existirte für ihn noch nicht. Dieser Zustand ist der des Kindheitsalters, aus dem der Mensch heraustritt, sobald der eigene bewusste Wille in ihm sich regt und der Drang nach Erkenntnis in ihm erwacht, zunächst als Neugierde — beim Weibe eher als beim Manne — im letzten Grunde aber als das Streben, weiter zu kommen, sich höher zu entwickeln, womöglich eines göttlichen Vorzuges teilhaftig zu werden. Damit hört die natürliche Unbefangenheit des Daseins auf, Natur und Geist sind nicht mehr in ungetrübter Harmonie, mit dem heiteren Lebensgenuss ist's vorbei. Der Mensch fühlt seine Endlichkeit als Schranke und Hemmnis, das Leben erscheint ihm nunmehr als Mühsal und Last. Er ist Gott ähnlich geworden, aber zugleich geplagt und unglücklich. Zwar nicht er selbst wird verflucht, aber der Erdboden um seinetwillen, die Welt, an der er sich abarbeiten muss, um seines Daseins noch leidlich froh zu werden.

Es ist also die allgemeine Tatsache menschlicher Entwicklung überhaupt, welche der Erzählung zu Grunde liegt. Was jeder Mensch an sich erlebt, ist ein Erlebnis der Menschheit im ganzen und grossen, es gilt für alle. Wie liess sich das einfacher sagen als so: Das erste Menschenpaar hat es schon erlebt, hat sich das Erkennen von gut und bös eigenmächtig angeeignet, aber diesen Fortschritt erkauft mit dem Verlust des heiteren Lebensgenusses. Eine Strafe für jenen Ungehorsam ist die Mühseligkeit des Erdenlooses, die wir alle zu tragen haben. Die wehmütige, pessimistisch angehauchte Stimmung, welche der Widerspruch dieses Erdenlooses mit dem als Ideal geträumten Zustand vollkommenen Glückes in uns weckt, sie klingt uns auch aus jener Erzählung entgegen. Die Menschheit hat ihr Paradies für immer verscherzt. Einmal daraus vertrieben, kehrt sie nicht wieder dahin zurück.

Wenn wir diese Erzählung buchstäblich verstehen wollten, müssten wir an jedem Verse Anstoss nehmen. Sinnlos würde das Ganze uns erscheinen, aber sinnvoll steht es vor uns, wenn wir, den mythischen Schleier lüftend, hinter ihm das Sinnen, Ahnen und Denken des vor den Rätseln des Daseins stehenden kindlichen Geistes zu erkennen suchen. Echte Poesie spricht uns daraus an, und sie ist jedem verständlich, wenn auch das Gewand asiatischer Volksanschauung, in dem sie erscheint, uns etwas fremdartig vorkommen mag und die Angaben über die Lage des Paradieses sich

mit unsern geographischen Kenntnissen nicht in Übereinstimmung bringen lassen. Wo sich der Hebräer das Quellgebiet jener vier Ströme gedacht habe, ist eine für die Länder- und Völkerkunde des Altertums wichtige Frage, aber für die Erzählung selbst, für das Verständnis ihres Inhaltes ist sie ohne wesentliche Bedeutung. Genug, dass sich der Hebräer Eden als einen Gottesgarten gedacht hat, als einen Wohnsitz des auf Erden wandelnden Gottes — analog dem Götterberg der asiatischen Mythologie — und zugleich des Menschen, und dass er damit einen Zustand hat schildern wollen, wo der Mensch seinem göttlichen Ursprung noch näher stand, wo er gleichsam seinen Himmel noch auf Erden hatte.

Anderen Geist und andere Form zeigen die Mythen des zweiten Typus, unter denen die Schöpfungsgeschichte obenansteht. In gewissem Sinne könnten wir diese auch zu den Naturmythen rechnen; sofern sie aber ausmündet bei einer Begründung der Heiligkeit des Sabbates, steht sie der zweiten Art näher, und in jedem Falle ist sie nicht Produkt frei dichtender Phantasie, sondern der theologischen Spekulation, die in grossen gleichmässigen Linien ohne bunten Farbenschmuck die ihr deutlich gewordenen Umrisse der Dinge zeichnet. Die Frage: wie ist die Welt entstanden? hat jedes gebildete Volk des Altertums beschäftigt und Kosmogonien der verschiedensten Art erzeugt, bald in mythologischem, bald in philosophischem Gewande, bald in einem aus beiden gemischten. Durch massvolle Einfachheit, Klarheit und Übersichtlichkeit zeichnet sich die Kosmogonie der Bibel aus, die aus ungestaltetem wüstem Chaos die einzelnen Gebilde der Welt stufenweise entstehen lässt, zuerst die leblose Natur, dann die belebte und von dieser wieder zuerst die niederen, dann die höheren Geschöpfe, zuletzt als Krone des Ganzen den Menschen. Was sie zur Anschauung bringen will, ist, dass ein allmächtiger Gott die Welt geschaffen und zwar gut, als vollkommenen Ausdruck seines Willens geschaffen habe, und dass innerhalb dieser Welt der Mensch als Gottes Ebenbild zur Herrschaft über die anderen Geschöpfe berufen sei. Das ist ihr Gedankeninhalt. Dass sie den Hergang der Schöpfung zu schildern und in ein bestimmtes Schema, das des 6 Tagewerkes zu bringen sucht, ist ihr mythisches Gewand, das selbstverständlich gewoben ist aus dem Stoffe der Weltanschauung des Altertums, einer Weltanschauung, für welche die Erde Mittelpunkt des Weltalls war, der Himmel ein Gewölbe und die Sterne die daran befestigten Leuchten. Die Ein-

ordnung des Einzelnen in dieses Schema ist mit verständiger Überlegung geschehen; die Phantasie steht hier in der Zucht des in bestimmten Geleisen sich bewegenden Denkens, das mythische Gewand ist ein kunstgerecht zugeschnittenes. Noch mehr gilt dies von der Fortsetzung der Schöpfungsgeschichte, von der Geschlechtstafel der Nachkommen Adams von Seth bis Noah (Kap. 5), die sich in der genau und in bestimmten Zahlen festgehaltenen Vorstellung bewegt, dass in jenem ersten Zeitalter, wo alles noch normal und vollkommen war, die Lebensdauer des Menschen eine weit grössere gewesen sei, und dass sie erst mit der zunehmenden Verschlechterung der Welt nach und nach abgenommen habe. — Nur die Zahl der Lebensjahre Henochs, den Tagen des Sonnenjahres genau entsprechend, ist ein in diesen Zusammenhang versprengter mythischer Farbenstrich.

Das nun folgende, plötzlich hereinbrechende Strafgericht der Sündflut wird mit einem die allgemeine Verderbtheit alles Fleisches konstatirenden Urteile Gottes eingeleitet; warum es aber schon die auf Metusala und Lamech folgende Generation trifft, verstehen wir nicht recht, da das lange Leben dieser Männer eher auf einen sittlich normalen Zustand der damaligen Menschheit schliessen lässt. Die Verbindung der beiden Stücke ist also hier eine etwas lose und äusserliche, und schon das deutet darauf hin, dass hier ein gegebener Erzählungsstoff einem vorher konstruirten Zusammenhange einverleibt worden sei. In der Tat: was man schon längst vermutet hatte, ist durch die neueren Forschungen über die Keilinschriften bestätigt worden, nämlich dass die Heimat der Flutsage nicht Palästina, sondern Babylonien war, wo grossartige, ab und zu vorkommende Überschwemmungen leicht die Vorstellung einer die ganze Erde, d. h. die ganze damals bekannte Erde bedeckenden Flut erwecken konnten. Die auf einer von G. Smith entdeckten babylonischen Inschrift gelesene Flutsage, deren Held Hasisadra heisst, hat den schon längst bekannten Bericht des chaldäischen Schriftstellers Berosus, der den Helden Xisuthros nennt, im ganzen und in vielen Einzelnheiten bestätigt und bildet mit diesem eine treffende Parallele oder genauer gesprochen, das Original zur biblischen Flutgeschichte, und zwar stimmt mit jener am meisten überein der aus der vorliegenden Erzählung mit Leichtigkeit herauszuschälende, weit kürzer gehaltene jahvistische Bericht (oben als Typus 1 bezeichnet), der sich auch hiedurch als volkstümlicher und echter erweist als die priesterliche

Version. Zudem ist durch die vorausgehenden Abschnitte, durch den Sündenfall, durch den Brudermord Kains, durch die Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern die Katastrophe hier weit besser motivirt, also in richtigeren Zusammenhang gestellt als dort.[1])

Mit der Erzählung von der Sündflut befinden wir uns nun bereits auf dem Grenzgebiete des Mythos, d. h. da, wo Mythos und Sage sich berühren. Nicht mit einem blossen Phantasiegebilde haben wir es hier zu tun, sondern mit einem aus bestimmten realen Verhältnissen reflektirten Kolossalbilde. Mythisch ist die Verallgemeinerung seiner Züge, die Steigerung ins Ungeheure; tatsächliche Grundlage sind die in der babylonischen Tiefebene von Zeit zu Zeit eintretenden Überschwemmungen. Auf dieser Grundlage hat sich die Erzählung etwa in dieser Gedankenfolge aufgebaut: einmal in grauer Vorzeit ist die Katastrophe als eine allgemeine, der ganzen Welt den Untergang drohende, hereingebrochen, eine Wiederholung ist aber nunmehr, nachdem der göttliche Zorn versöhnt ist, nicht mehr zu befürchten; denn es kann nicht im göttlichen Weltplane liegen, die Menschheit und alle menschliche Kultur schonungslos zu vernichten. Symbol des den wilden Naturmächten gegenüber nunmehr gesicherten Zustandes der Menschheit ist der leuchtende Regenbogen, der Himmel und Erde, Gott und Menschen wieder verbindet.

Nachdem ich Ihnen den mythischen Teil der biblischen Vorgeschichte vor Augen geführt habe, könnte ich schliessen, allein Sie gestatten mir wohl, noch einen ganz flüchtigen Blick zu werfen auf die daran sich schliesende Nationalsage, die mit der Geschichte Abrahams anhebt. Hier stehen wir auf dem Boden bestimmter, tatsächlicher Verhältnise. Nicht dass wir diese Geschichten einfach als Geschichte zu nehmen hätten — die ersten Anfänge des Volkslebens waren für die Israeliten, wie für jedes andere Volk, in Nebel gehüllt — aber es sind auch nicht blosse Nebelbilder, die da an uns vorüberziehen, sondern feste Gestalten mit ausgeprägten individuellen Zügen, und diese Züge sind ein Porträt des Volkscharakters selbst und dessen, was dieses Volk von seinen ältesten Wanderungen, von

[1]) Wellhausen, Proleg. zur Gesch. Israels S. 326. Dass die Flutsage von Anfang an in den Zusammenhang der Jahveschrift gehört habe, soll damit nicht gesagt werden; die genauere Analyse von Gen. 4 u. 6, 1–4 ergibt, dass diese Abschnitte ursprünglich nicht bei der Flut ausgemündet haben, d. h., dass letztere erst der jüngeren jahvistischen Erzählungsschicht angehört. Vgl. bes. Budde, die bibl. Urgeschichte, 1883.

seinen Sitten, Rechtsanschauungen und gesellschaftlichen Zuständen, von seinem Verhältnis zu benachbarten Völkern, von seiner Beziehung zum Lande Kanaan und zu dessen Bevölkerung, von der Natur dieses Landes, von der Bedeutung einzelner Stätten desselben u. s. w., zu erzählen wusste. Die mythenbildende Phantasie kommt auch hier nicht mit einem Male zum Stillstande; aber sie ist jetzt an konkrete Stoffe gebunden, heftet sich bald da bald dort an Gegebenes an. Solche Ansatzpunkte sind z. B.: Eigennamen, oder lokale Verhältnisse, oder bestimmte Sitten und Gebräuche. Weitaus am häufigsten geben Namen die Veranlassung zu solch sekundären mythischen Gebilden. Z. B. Der Name Jakob = er folgt nach, lässt sich auch deuten mit: er ist auf der Ferse, hält die Ferse, oder: er handelt hinterrücks, er ist hinterlistig. — Hier haben Sie den Kern, um den sich die Erzählungen von der Geburt Jakobs und Esaus und der Ueberlistung Isaaks zum Nachteile Esaus angesetzt haben. Auch das Linsengericht und Esaus haariges Aussehen verdanken ihre Existenz solcher Namendeutung, ebenso das nächtliche Ringen Jakobs mit Gott, eine Illustration zu den Namen Israel und Jabbok, ferner die Engelerscheinung zu Mahanaim, die Bundeszeremonie in Berseba, die Flucht der Hagar u. s. w. Ein ebenfalls häufiger Ansatzpunkt sind lokale Erscheinungen auffallender Art, für die ein Grund der Entstehung gesucht wird. Wie hätte der Hebräer das Bild des Todes und der Verwüstung, welches das Salzmeer und seine von der Gluthitze wie ausgebrannte Umgebung darboten, wie hätte er die Schwefel- und Asphaltmassen in dessen Nähe und dann wieder die wunderlichen, aus der Ferne wie menschliche Gestalten aussehenden Gebilde des am Südwestrande des Meeres sich hinziehenden Salzberges betrachten können, ohne zu fragen: woher das und warum das? Und wenn die Antwort lautete: es liegt ein Fluch auf dieser Gegend, einst ein blühender Gottesgarten ist sie als Stätte der Sünde in eine grauenvolle Wüste verwandelt worden, werden wir da nicht sofort an viele ähnliche Sagen erinnert, die in unserem Schweizerlande an öde Steinwüsten, vergletscherte Täler und Bergspitzen sich geheftet haben. Und ähnliches wie von jener Salzsäule weiss der Volksmund auch bei uns von gar vielen auffallenden Felsbildungen in den Bergen zu berichten. Verwandten Ursprungs sind die an einzelne Steine, wie jenen in Bethel, auf dem Jakobs Haupt geruht hatte, oder an altehrwürdige Bäume z. B. in der Nähe von Hebron, Sichem, Bethel sich knüpfenden Sagen, während andere

darauf ausgehen, bestehende Volkssitten zu erklären, durch Ableitung derselben von irgend einem einzelnen Faktum ihr Alter und ihre Berechtigung nachzuweisen.

Das wenige, was ich hier angedeutet habe, zeigt, wie der Mythos auch in der nationalen Sage noch fortwirkt und dem kahlen und dürftigen Geschichtsbilde der Vorzeit als belebendes Ornament dient. Wie verhält es sich aber mit diesem Geschichtsbilde selbst, ist es Wahrheit oder Dichtung? Realität oder Schein?

Von einer alles in Naturmythen auflösenden, gegen Sprache und Wortsinn gewalttätigen Auffassung habe ich früher gesprochen und sie als haltlos zurückgewiesen; dass ich ihr nicht die rein buchstäbliche gegenüberstellen will, folgt aus dem Gesagten von selbst. Und wenn Sie mir die Frage so stellen: haben Abraham, Isaak und Jakob wirklich gelebt oder nicht? so kann ich nur antworten: beweisen lässt sich weder das eine noch das andere. Gelebt haben sie jedenfalls im Bewusstsein des Volkes, und nur was dieses aus ihnen geschaffen, steht heute noch lebendig vor uns, nicht der dunkle, gestaltlose Kern, den die nüchterne Geschichtsforschung aus dieser Hülle herauszuschälen versuchen mag. Wie dieses Geschichtsbild uns die einfache Nomadenzeit des Volkes in lieblicher Anschaulichkeit vor Augen führt, wie sich in ihm der Charakter des Volkes, seine Denkweise, sein religiöses Empfinden in einfacher Natürlichkeit wiederspiegeln, das ist seine Wahrheit und Realität und um dieser willen lesen auch wir jene Erzählungen noch mit dem gleichen Vergnügen, mit dem wir ihnen einst in der Jugend gelauscht haben, und vor allem bleiben sie auch für uns stets der klassische Ausdruck einer echten ungeheuchelten Frömmigkeit, einer von Zweifel und Missmut ungebrochenen Lebensanschauung.

Von den Mythen der Hebräer habe ich heute zu Ihnen gesprochen, nicht von der alttestamentlichen Religion selbst, deren Wesen und Entstehung auf ganz anderem Wege erklärt werden müsste. Nur eine Aussenseite, ein, wenn ich so sagen darf, dekoratives Element der Religion hat uns heute beschäftigt, aber auch dieses gehört mit zum vollen Verständnis der letzteren selbst, denn es ist ein Produkt desselben Volksgeistes, der die Religion des einen, unsichtbaren und heiligen Gottes erzeugt hat. Diese ist die Tat seines reifen Selbstbewusstseins, während der Mythos uns hineinführt in sein kindliches Vorstellen und Träumen, das jenem vorausgeht, aber dann nicht mit einem Male verabschiedet wird, sondern

noch lange Zeit sein freundlicher Begleiter bleibt. Wie das Erwachen des Geisteslebens im Kinde uns stets aufs neue fesselt und der psychologischen Forschung eine Fülle von Stoff darbietet, so wird auch das Halbdunkel des Mythos uns stets anziehen als die geheimnisvolle Werkstätte, in der ein Volk sprechen, denken, sich selbst und die Welt ausser ihm verstehen gelernt hat.

Über die Quellen des Lukas-Evangeliums.

Von Karl Stockmeyer, Pfarrer in Kulm, Kt. Aargau.

Zur Orientirung ist vor allem ein kurzer Ueberblick über die Entwicklung und den gegenwärtigen Stand der synoptischen Frage nötig.[1])

Als Baur im Jahre 1847 „kritische Untersuchungen der kanonischen Evangelien" unternahm, waren in Betreff der Synoptiker hauptsächlich folgende Hypothesen im Kurs. Einmal lag seit Anfang des Jahrhunderts die Hypothese Eichhorns vor. Ein schriftliches Urevangelium soll die Quelle sein, aus welcher die drei ersten Evangelisten unabhängig von einander ihren Stoff gestalteten; doch schöpften sie nicht direkt aus der Quelle, sondern aus mannigfachen Zwischenkanälen. Auch Gieseler stimmte 1818 zu einem Urevangelium aber zu einem mündlichen. Er meinte es etwa folgendermassen. Schlichten, ungelehrten Leuten, wie die ersten Christen waren, kam kein Gedanke daran, die Feder zu ergreifen. Sie pflegten Juden und Heiden zu erzählen, was sie vom Herrn gesehen und gehört hatten; sie erzählten's immer und immer wieder und so bildete sich eine stereotype Diegese, welche sich später auf Verlangen der Gemeinde zu schriftlichen Dokumenten

[1]) Literatur: Baur, kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847. Ritschl, über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien. Theol. Jahrb. 1851. Holtzmann, die synoptischen Evangelien 1863. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte 1864. Weiss, Markus-Evangelium 1872. Weiss, Matthäus-Evangelium und seine Lukasparallelen 1876. Volkmar, die kanonischen Synoptiker 1876. Simons, hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? 1880. Scholten, das paulinische Evangelium 1881. Holsten, die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien 1883. Jacobsen, Untersuchungen über die synoptischen Evangelien 1883. Wetzel, die synoptischen Evangelien 1883.

verdichtete. Diese fielen nach der Individualität der Verfasser verschieden aus, verschieden auch je nach dem Objekt der Belehrung, nämlich mehr judenchristlich oder mehr heidenchristlich.

Ungefähr gleichzeitig mit Eichhorn hatte Griesbach einen ganz anderen Weg betreten. Das Verfahren dieses Mannes besticht auf den ersten Blick durch seine Einfachheit. Wir nehmen die kanonischen Synoptiker wie sie sind, vergleichen sie untereinander und erklären das Übereinstimmende aus der Abhängigkeit des einen von dem oder den andern. Matthäus schrieb zuerst, dann kam Lukas, der ihn benützte und schliesslich machte Markus einen Auszug aus beiden, indem er oft ganze lange Erzählungen auf wenige abgerissene Sätze zusammen drängte oft aber auch beide Quellen zusammenschrieb.

Das bekannteste und trivialste Beispiel genüge hier für viele. Matthäus erzählt: „Als es aber Abend geworden, brachten sie zu ihm herbei viele Besessene" (8, 16). Bei Lukas heisst es: „Als aber die Sonne unterging, führten alle, welche Sieche an mancherlei Krankheit hatten, dieselben zu ihm" (4, 40). Markus scheint in der Tat beide Berichte zusammenzuschweissen, wenn er sagt: „Als es aber Abend geworden und da die Sonne unterging, brachten sie zu ihm alle, so sich übel befanden und die Besessenen" (1, 32). Und gerade bei diesem scheinbar schlagendsten Beispiel haben Griesbach und seine Anhänger Unrecht. Die genaue Zeitbestimmung ist bei Markus sehr am Platze. Denn die Juden mussten mit dem Krankentransport bis zum Schlusse des Sabbats warten. Und jener Tag war nach Markus 1, 21 ein Sabbat.

Noch eine vierte Hypothese hat die vor-baur'sche Periode zu verzeichnen. Zwei fleissige und gründliche Forscher, Weisse und Wilke, erneuerten im gleichen Jahre 1838 den uralten schon 1786 von Storr geltend gemachten Gedanken, dass Markus zuerst geschrieben habe, Matthäus und Lukas seien als von ihm abhängig zu betrachten. Man legte aber diesen Untersuchungen damals wenig Wert bei; denn die Tübinger Schule hatte es soeben unternommen, der neutestamentlichen Wissenschaft neue, ungewohnte Bahnen zu weisen. Ferdinand Christian Baur trat auf. Er war bekanntlich der Ansicht, dass das ganze neue Testament eine Illustration des logischen Prozesses der Thesis, Antithesis und Synthesis sei. Keine der oben besprochenen Hypothesen schmiegte sich dieser Voraussetzung besser an als diejenige Griesbach's. Strauss und besonders Schwegler hatten bereits voller Freude nach ihr gegriffen und Baur zögerte nicht, sie seiner Tendenzkritik dienstbar zu machen. Er fand eine judenchristliche Thesis — unsern griechischen Matthäus, eine heidenchristliche Antithesis — die erste Bearbeitung unseres

Lukas und einen neutralen Auszug aus beiden — unsern Markus — die Synthesis. Dieser Prozess vollzieht sich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Griesbach hatte hiedurch eine neue und wie es Vielen schien, sehr feste Stütze bekommen. Das Ganze imponirte durch Geist und Scharfsinn. Man glaubte den „wahrhaft historischen Weg" betreten zu haben.

Die Lehre Baurs versetzte die Geister in grosse Erregung und — dafür können wir derselben nicht genug danken — gab den berufensten unter den Theologen den Anstoss, sich an die synoptische Frage zu machen, dieselbe gründlicher zu prüfen als dies bisher geschehen war. Und merkwürdig! Sowohl negativ als positiv kam ein im wesentlichen übereinstimmendes Resultat zum Vorschein. Einmal nämlich wurde Baur-Griesbach mit erdrückender Majorität abgewiesen und zweitens begann das bisher verachtete Markus-Evangelium an erste Stelle zu treten. Aus Thiersch's Polemik gegen die Tendenzkritiker heben wir dies heraus, dass er die Markushypothese einen festen Wall zur Vertheidigung der geschichtlichen Wahrheit des Evangeliums nennt. Noch viel schlagender zeigte in seiner epochemachenden Abhandlung vom Jahre 51 Ritschl, wie Markus keineswegs bezweckte, einen hundertjährigen Kampf zwischen Ebionitismus und Heidenchristentum auf einen farblosen Kompromiss zu reduziren. Markus zeichnete vielmehr das historisch getreueste Bild der Tätigkeit Jesu und seiner Jünger, dem Gang seiner Darstellung sind dann Matthäus und Lukas gefolgt, doch nicht, ohne beiderseits dogmatisch zu färben.

Darin liegt eben die Stärke der Polemik Ritschls, dass sie das Wahre an der Kritik Baurs anerkennt, dasselbe aber auf das gehörige Mass zurückdrängt. Eine Differenz in Betreff des mosaischen Gesetzes zwischen Paulus und den Urapostoln leugnet Ritschl nicht; aber er macht evident, dass das Judenchristentum lange nicht den Einfluss hatte, den Baur ihm zuschreibt, dass vielmehr von Anfang an unter dem mächtigen Einfluss des Stifters eine gemeinsame Basis in der Gemeinde befestigt wurde.

Reuss und Meyer gaben sich ebenfalls als Markusanhänger zu erkennen und auch in Ewalds gewagten Versuchen noch vielmehr in Volkmars originellen Hypothesen stellt sich eine Bevorzugung des zweiten Evangeliums mit Evidenz heraus.

Markus hat die Priorität — darüber also ist man in massgebenden Kreisen einig. Aber nun entspann sich unter den Markusfreunden selbst während der letzten zwei Jahrzehnte ein lebhafter

Streit, der trotz der Einigkeit in der Hauptsache doch genug Verschiedenheit und mehr als genug Verwirrung aufweist.

Matthäus und Lukas — heisst es — sind dem Markusfaden gefolgt — gut. Aber woher haben sie die überaus zahlreichen Stücke und Abschnitte, von welchen im zweiten Evangelium nichts zu finden ist? Nun — sagt man wieder — sofern es Redestoffe sind, wird ihnen gemeinsam eine Sammlung von Aussprüchen Jesu vorgelegen haben, wie ja eine solche gewiss von den ersten Christen angelegt wurde. Und in der Tat lesen wir bei Euseb folgendes. Papias berichtet: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.* Das kann nicht heissen, wie man früher annahm, „der Apostel Matthäus hat das aramäische Original unsers ersten Evangeliums verfasst," sondern wie Schleiermacher endgiltig feststellte: „Matthäus hat eine (aramäische) Schrift geschrieben, welche (hauptsächlich) Reden Jesu zum Inhalt hatte." — Das erste und das dritte Evangelium haben aber da, wo sie in geschichtlichen Stücken dem Markus folgen plötzlich nicht nur einzelne Ausdrücke, sondern ganze Sätze, ja ganze Perikopen über Markus hinaus mit einander gemein. Wie ist das zu erklären? Bei Beantwortung dieser Frage entstand die Urmarkus-Hypothese. Holtzmann stellte sie 1863 mit grossem Erfolge auf, indem er erklärte: Der kanonische Matthäus und Lukas haben neben den Logia nicht aus unserm kanonischen Markus, sondern aus einem verloren gegangenen Urmarkus geschöpft, daher die gemeinsamen Texte und gemeinsamen Auslassungen. Unser zweiter Evangelist, dem Kern und der Anlage nach durchaus primär, hat doch Vieles weggelassen, was ursprünglich der Apostelschüler Markus dazugeschrieben hatte und er hat Einzelnes beigefügt, das nie bei Jenem stand. Darum dienen uns in manchen Fällen Matthäus und Lukas als erwünschte Korrektur und Ergänzung. Auch manche Redestücke, die man bisher zu den Logia rechnete, spricht Holtzmann seinem Urmarkus zu, so dass er schliesslich eine Grundschrift erhält, welche der Perikopenzahl nach bedeutend länger, hinsichtlich einzelner Ausdrücke aber bald mehr bald weniger ausführlich als unser zweites Evangelium ist. Weizsäcker bekannte sich das Jahr darauf ebenfalls zum Urmarkus, aber in anderer Weise als Holtzmann. Manche von denjenigen Stücken, in welchen Matthäus und Lukas dem Markus folgen, aber doch wieder wirklich bedeutenden gemeinsamen Überschuss über diesen hinaus aufweisen,

schlägt Weizsäcker sammt den Matthäus und Lukas sonst noch gemeinsamen Reden zu den Logia (*A*). Was übrig bleibt bildet den Urmarkus, der aber erst dann völlig herausgeschält ist, wenn eine Menge kleiner „amplifizirender" Zusätze des zweiten Evangelisten weggeworfen sind. Hier erhalten wir also im Gegensatz zum langen Urmarkus Holtzmanns einen kleinen und zusammengeschrumpften.

Diese Proteusgestalt des Urmarkus (von dem Ur-Urmarkus Weiffenbachs und Beyschlags zu schweigen) diesen Proteus also, welcher nach dem Wunsch des Kritikers bald sehr gross, bald sehr klein werden kann, verwies Weiss vom Jahre 72 an ins Reich der Phantasie. Für dieses negative Resultat seiner Forschung wissen wir ihm grossen Dank, wir haben aber allen Grund, mit der Zustimmung zu seinen positiven Aufstellungen zu zögern. Überall nämlich, wo Holtzmann den Urmarkus zu Hilfe rief, nennt Weiss einfach *A* als Quelle, welche auch Markus gekannt aber nur fragmentarisch benützt habe. Die Logiaquelle wächst nun aber zu einem Umfang an, der ihrem Charakter als Redesammlung durchaus zuwiderläuft. Mit Recht vertheidigt Weiss gegen Weizsäcker die häufige Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums eben in gewissen Zusätzen, Notizen und Ausmalungen, die diesem eigentümlich sind. Aber er muss dann doch wieder seiner Ansicht über *A* gemäss viele Erzählungen bei Matthäus und Lukas primär sein lassen, so dass das folgende seltsame Schauspiel sich darbietet. Einmal folgen Matthäus und Lukas genau dem ursprünglichen Markus, dann springen sie plötzlich gemeinsam zu *A* über, um hier das weitere zu schöpfen, dann sollen sie wieder unabhängig von einander zu Markus zurückkehren, unabhängig von einander ihn gemeinsam weiter benützen, oder auslassen.

In einer 1880 erschienenen Abhandlung hat Lic. Simons den Versuch gemacht, auf den Fundamenten von Holtzmann und Weiss weiter zu bauen, ohne doch an den Künstlichkeiten dieser Männer Teil zu nehmen. Ritschl, Meyer und Scholten hatten ihm die Fingerzeige gegeben. Wie sich nun auf Grund seiner Abhandlung das synoptische Problem gestaltet und löst, davon später. Hier nur noch einige kurze Andeutungen über die drei im vorigen Jahre ans Licht gekommenen Beiträge zur synoptischen Literatur. Sie sind sehr verschiedener Art. a. Holsten, der Hauptsache nach auf dem Standpunkte Hilgenfelds, erneuert die Tendenzkritik. Aus den Briefen des Paulus an die Galater und

Korinther konstruirt er die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien, zuerst das paulinische, dann das anfangs wesentlich mit ersterem übereinstimmende petrinische, endlich das judaistische, welches auf dem äusserlich-gesetzlichen Boden der nachexilischen Israeliten steht. Der Abglanz dieser ungeschriebenen sind unsere geschriebenen Synoptiker. Der kanonische Matthäus, „in dessen Brust zwei Seelen schlagen", überarbeitete das judaistische Evangelium in ursprünglich petrinischem Geist doch antipaulinisch. Markus bringt den Paulus und seine Lehre zur Geltung „mit erschreckender Schärfe gegen die Urapostel". Lukas mit seinem „flachgewordenen Paulinismus führt am Anfang des zweiten Jahrhunderts die Einigung der Gegensätze herbei. b. Aus der Schrift von A. Jakobsen ist das einstweilen zu notiren, dass Urmarkus wieder zur Geltung kommt und zwar in einer für das zweite Evangelium wenig günstigen, oft völlig rätselhaften (siehe p. 77) Weise, ferner dass Lukas neben Markus wohl den Matthäus aber nicht *A* gekannt und benützt hat.

c. Ganz neue Bahnen will der württembergische Pfarrer Wetzel einschlagen. Alle schriftlichen Quellen, heissen sie nun Logia oder Urmarkus oder Markus werden einfach verworfen und an ihre Stelle tritt die mündliche im Apostel Matthäus verkörperte Tradition. Also eine Art Gieseler redivivus. Matthäus übernimmt die Aufgabe, den Hellenisten zu Jerusalem Unterricht in der evangelischen Geschichte zu erteilen. Er tut dies zu wiederholten Malen und gewöhnt sich einen mehr oder weniger stereotypen Modus der Erzählung an. Matthäus und Lukas hören zusammen denselben Kurs, Markus nimmt an einem andern Teil. Er war „der geistig unbedeutendste unter den Dreien" und hatte wie die Kinder mehr Sinn für Geschichten als für Reden. Dagegen war er sehr fleissig und machte von Anfang an kurze Notizen, Matthäus tat dies erst von Kapitel 14, 12 an, Lukas unterliess es ganz. Die grosse Lücke im dritten Evangelium (9, 18) wird einfach so erklärt, dass Lukas „aus irgend einem nicht näher zu bestimmenden Grunde das Kollegium des Apostels einmal oder einigemal nach einander versäumt hat". Auf diese Weise lösen sich nach Wetzel die synoptischen Rätsel — weder die Identitäten, noch die Dubletten, noch die Abweichungen, noch die Umstellungen, noch die Auslassungen nichts hat etwas Befremdliches mehr.

So viel über die Literatur. Wir gehen nun an die Beantwortung unserer Frage: Welches sind die Quellen des Lukas-

Evangeliums? Gleichzeitig mit dieser Frage findet dann die andere ihre Erledigung: Wie hat der dritte Evangelist seine Quellen benützt und verarbeitet.

Unser Verfahren, eine kurze Skizzirung des Markus und des Matthäus voraufzuschicken, wird im Verlaufe der Untersuchung seine Rechtfertigung bekommen.

1. Markus.

Wenn wir der Mahnung Ritschl's gemäss vor allem den Gesamtcharakter des zweiten Evangeliums uns vor Augen stellen, so erhalten wir den Eindruck eines Kunstwerkes, zwar nicht im Sinne Volkmars, der den Markus als Dichter verherrlicht und in seinem Evangelium ein urchristliches Epos sieht, in welchem sämtliche Perikopen genau symmetrisch geordnet und alle Teile und Teilchen in den grossartigen Plan des genialen Pauliners eingereiht sind. Aber wir bewundern am Geschichtswerk des Markus, den dramatisch so wirksamen und doch so einfachen Aufbau des Materials, den historischen Pragmatismus, die überraschenden Feinheiten oft im unscheinbaren Detail und wir gewinnen sofort die Ueberzeugung — der Verfasser ist kein Epitomator, kein Ueberarbeiter, kein pedissequus et breviator, wie schon Augustin meinte — sondern ein durchaus selbständiger originaler Schriftsteller.

Er hat einen ganz kleinen Zeitabschnitt vor sich, wie es scheint, nur wenige Monate, aber es ist unendlich Vieles und Wichtiges darin geschehen, nämlich das erlösende Wirken und der tragische Ausgang des Messias.

Johannes der Täufer verkündet einen Stärkeren, der mit dem heiligen Geiste taufen wird. Jesus kommt von Nazareth her und lässt sich gleich seinen Volksgenossen im Jordan taufen. In diesem feierlichen Augenblick wird ihm sein messianischer Beruf völlig klar bewusst und nun, nachdem er dieses Bewusstsein in der Versuchung gekräftigt hat, tritt er in Galiläa auf und verkündet, dass das Reich Gottes in die Erscheinung tritt, darum: „tuet Busse und glaubet an das Evangelium". Er ruft vier Fischer von ihren Netzen weg zu seinen Gefährten. In Kapernaum, wo er seinen Standort wählt, erschüttert er die Leute durch seine gewaltige Lehre. Bei seinem Predigen im Lande umher heilt er auch die Kranken, besonders die an Epilepsie leidenden und die Leute staunen und fragen: „Wer ist dieser? auch die unreinen Geister gehorchen ihm!" Nicht alle Kranken heilt er. Markus betont, dass Jesus Glauben verlangt habe; wo er auf offenen Unglauben stösst, wird seine Heilkraft gehemmt (6, 5. 6). Auch verbietet er den Geheilten zu reden von dem, was an ihnen geschehen ist; denn er will nicht in zauberhafter Weise, sondern allmälig durch innere Überzeugung als Messias anerkannt werden. (Erster Abschnitt, Kap. 1–6). Indem er aber als Messias redet und handelt, erweckt er eine immer steigende Opposition. Als Messias verheisst er dem Gichtbrüchigen Sündenvergebung, sitzt mit Zöllnern und

Sündern zu Tische, erklärt ein bloss gewohnheitsmässiges Fasten für wertlos, hält es für erlaubt zu handeln, ja für geboten, Gutes zu tun am Sabbat, der um des Menschen willen gemacht und dessen Herr des Menschen Sohn ist.

Indem er der statutarischen Beobachtung der mosaischen Gebote gegenüber, die im Reiche Gottes allein geltende Betrachtung aufstellt, welche im Gesetze den göttlichen auf den höchsten Zweck des Menschen gerichteten Liebeswillen sieht — erweist er sich als den Erfüller und Herrn des Gesetzes. Das alles vor den Augen der strengen Gesetzeseiferer. Von Konflikt zu Konflikt steigert sich deshalb ihre Entrüstung und am Schlusse dieses zweiten Abschnittes (Kap. 2 -3, 6) lesen wir, dass die Pharisäer mit den Herodianern zusammen einen Rat hielten, wie sie Jesum umbrächten. Aber auch von ihm heisst es, dass er sie ansah mit Zorn und voll Betrübnis über die Verstocktheit ihrer Herzen (3, 5. 6).

Gleich ihren Führern versteht ihn die grosse Masse nicht. Er sondert deshalb eine kleine Gemeinde von 12 Jüngern aus seiner Umgebung aus, damit sie um ihn seien und er sie aussende zu predigen. Das ist die Überschrift des dritten Abschnittes (3, 7—8, 26). Sogar seine nächsten Verwandten sagen, er sei von Sinnen, die Schriftgelehrten beschuldigen ihn der dämonischen Allianz, die Gerasener wünschen ihn fort aus ihrem Lande, bei der Heilung von Jairus Töchterlein wird er verlacht, bei einem Besuche in seiner Vaterstadt als gemeiner Zimmermann verspottet. Auch die Erziehung der Jünger, die von Markus geschickt zwischen obige Erzählungen verflochten wird, geht mühsam vorwärts. Die Zwölfe bringen zwar Empfänglichkeit mit und Jesus erklärt ihnen gerne die Gleichnisse, deren Sinn ihnen verschlossen ist. Aber dass Jesus von Nazareth der Messias sei, das kommt ihnen noch nicht zum Bewusstsein. Seine Wunder wirkt er vor allem, um den Jüngern als Gliedern des Reiches Gottes das Vertrauen auf dessen allmächtige Hülfe zu stärken. Und doch wie schwach zeigt sich ihr Glaube, da er im Seesturm und bei den Volksspeisungen die Probe bestehen soll.

Endlich (8, 29) bricht die Überzeugung bei den Jüngern durch, dass Jesus der Messias sei, endlich verstehen sie die wahre Bedeutung des dunkeln Wortes „Menschen Sohn". „Du bist Christus!" antwortet Petrus auf die Frage: „Ihr aber, wer saget Ihr, dass ich sei?" Nun kann er ihnen den tiefsten Sinn seines Werkes und Reiches aufdecken (vierter Abschnitt 8, 27—10, 45). Nun sind sie reif genug, ihn reden zu hören vom Leiden und Tod des Messias als dem Durchgangspunkt zu seiner Herrlichkeit, von der hohen Stellung der äusserlich Geringen im Gottesreiche, von der Wertlosigkeit der ganzen Welt im Vergleich mit der Rettung der Seele, von der Notwendigkeit, alles aufzuopfern zur Erhaltung des Lebens im wahren Sinne, vom Verzichtleisten auf eigene Güter beim Eintritt ins Reich Gottes, von der Ehrenstellung der Leidenden und Dienenden in demselben.

Mit den in die Geheimnisse des Reiches Gottes eingeweihten Jüngern macht er sich auf nach Jerusalem (fünfter Abschnitt 10, 46—13). Zu dem glänzenden Einzuge bildet die hereinbrechende Katastrophe einen gewaltigen Kontrast. Die Konflikte mit den feindlichen Parteiführern entbrennen zum letzten Male aufs heftigste. Aber selbst die spitzfindigsten Angriffe jüdischer Schulweisheit schlägt Jesus mit mächtigem Wort nieder und so steht er siegreich da im Bewusstsein

der göttlichen Messiaswürde; in diesem Bewusstsein weissagt er zum Schlusse die Zerstörung der theokratischen Hauptstadt und das Wiederkommen des von ihr ausgestossenen Messias in Kraft und Herrlichkeit. Wie seinerzeit die Verklärung den abschliessenden Höhepunkt in der Geschichte der galiläischen Wirksamkeit bildete, so gipfelt nun in diesem letzten Blick auf die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes die Darstellung der freien Berufstätigkeit Jesu überhaupt. Was weiter noch zu erzählen ist, hat das vorherverkündete Leiden und den Tod des Messias zum Mittelpunkte. Mit einem kurzen uns leider verstümmelt überlieferten Bericht über die Auferstehung schliesst das Evangelium (sechster Abschnitt 14—16, 8).

Dies die Komposition des zweiten Evangeliums im grossen und ganzen. Auch im einzelnen lässt sich der primäre und ursprüngliche Charakter desselben aufzeigen und ist geschehen in einer grossen Anzahl von Abschnitten durch Holtzmann und Weiss, im ganzen Evangelium durch Simons und Volkmar. Hier können nur dürftige Andeutungen gegeben werden. Wenn Lücken entstehen im Gang der Erzählung, weiss Markus sie gut auszufüllen und hin und wieder flicht er zwei Perikopen zu einem wirkungsvollen Ganzen ineinander. So schiebt er zwischen die Aussendung und Rückkehr der Jünger die Geschichte vom Tode des Täufers, so verschmelzt er den Besuch der Verwandten Jesu mit der Lästerung der Schriftgelehrten. Die Schilderung, obschon nicht ohne Härten, ist überaus plastisch und lebensvoll; rasch reiht ein Gedanke sich an den andern, hastig wird das Imperfekt mit dem Präsens historikum vertauscht; das immer wiederkehrende *εὐθύς, πολύς, πάλιν*, die häufigen Hyperbeln, die leicht hingeworfenen markirenden Zusätze, die Diminutive, die köstlichen Naturlaute (*ἔα—οὐά*), die zwei bis dreifachen Echos (z. B. 1, 40—42) alles zeigt uns den jugendlich frischen Verfasser. Man lese die Erzählung vom Seesturm oder vom Gastmahl des Herodes und man wird Ewald begreifen, wenn er redet von „frischer Lebendigkeit, malerischer Ausführlichkeit, Schmelz der frischen Blume, vollem reinem Leben der Stoffe.“ — Wer ist nun der Schriftsteller selbst? Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass es der im neuen Testament hie und da erwähnte Johannes mit dem Zunamen Markus ist, Sohn einer Maria, bei welcher die Christen zu Jerusalem Versammlungen hielten, Vetter des Barnabas, ein Jude. Er begleitete den Paulus auf der ersten Missionsreise, scheint die Freundschaft des Apostels trotz einer zeitweisen Trübung derselben nicht verloren zu haben, denn er ist des Paulus Erquickung in der Gefangenschaft zu Rom. Nicht minder vertraut hat er mit Petrus gestanden, der ihn seinen Sohn nennt. Somit freundschaftliche Beziehungen zu den beiden ersten Aposteln! Den Stoff zu seinem Geschichtswerk bekam er natürlich von Petrus, der ja seinerseits dem Herrn besonders nahe stand. Also schöpfte er aus bester Quelle und war wohl im stande, manches interessante Detail zu berichten (z. B. 14, 51. 52. 15, 21. 40, 46, besonders der Ausdruck *τίχτων* 6, 3 u. a. m.). In Betreff der Abfassungszeit des zweiten Evangeliums fehlen uns sichere Anhaltspunkte. Die unbestimmte Art wie im 13. Kapitel von der Zerstörung Jerusalems geredet wird (V. 14), die bange Erwartung, welche in jener ganzen Rede zu erkennen ist u. a. m. legen den Schluss nahe, Markus habe Mitte oder Ende des 7. Jahrzehntes geschrieben. Als den Ort der Abfassung nennt die Überlieferung Rom. Wir sehen nicht ein, weshalb wir ihr nicht glauben

sollen, da ja Markus sich daselbst bei Paulus aufgehalten. Jedenfalls ist die Schrift für Römer geschrieben. Markus erklärt seinen Lesern jüdische Sitten (7, 2. 14. 12), jüdische Lehreigentümlichkeiten (12, 18), gibt ihnen Aufschluss über die Gestaltung der römischen Rechtspflege auf jüdischem Boden (15, 6), über das Verhältnis des römischen zum jüdischen Eherecht (10, 11. 12), berechnet den Wert jüdischen Geldes in römischer Währung (12, 42), lateinischer Wörter bedient er sich oft z. B. *σπεκουλάτωρ*, *κεντυρίων*, *κράβαττον*, *κῆνσος*, *πραιτώριον* u. s. w.

Dem Papias berichtet der Presbyter Johannes: „Markus ist des Petrus Dolmetscher geworden. Er schrieb, was er von den Reden und Taten Christi behalten hatte, *ἀκριβῶς* auf, zwar nicht in der Reihenfolge (*οὐ μέντοι τάξει*). Markus hat weder den Herrn gesehen noch ist er ihm nachgefolgt, späterhin aber, wie gesagt, dem Petrus, der je nach dem praktischen Bedürfnis seine Predigt gestaltete aber nicht eine geordnete Zusammenstellung der Reden des Herrn gab. Darum hat Markus ganz recht getan, wenn er *ἔνια* so niederschrieb, wie es ihm in Erinnerung geblieben. Eins nämlich liess er sich angelegen sein, nichts von dem, was er gehört auszulassen oder irgend etwas daran zu fälschen.“ –

Passt dieses Urteil nicht vortrefflich auf unser Evangelium? *ἀκριβῶς* hat doch Markus geschrieben; das zeigen die Detailangaben, die planmässige Anordnung des Stoffes, die feine Ausarbeitung im einzelnen. Er hat auch etwas Vollständiges geliefert, vollständig im Sinne eines pragmatischen Geschichtswerkes, wo es sich mehr um Erzählung als um Rede handelt. Er hat sich bemüht, nichts zu fälschen, da haben wir seine historische Treue. Dass der Inhalt des zweiten Evangeliums *ἔνια* genannt wird, kann uns im Hinblick auf die andern Schwesterschriften nicht befremden. Was meint aber Papias oder jener Presbyter mit dem *οὐ μέντοι τάξει*? Markus soll nicht geordnet geschrieben haben? Das würde zu unsern bisherigen Resultaten schlecht stimmen. Es kann auch nicht so gemeint sein. Jenes Urteil ist antithetisch zu verstehen und dann wird es wohl begreiflich. Papias hat vielleicht die Composition von *A* im Kopfe, vielleicht auch seine eigenen *ἐξηγήσεις* oder was am wahrscheinlichsten das Matthäus-Evangelium. Nun fällt ihm die Schrift des Markus in die Hände. In der ist Vieles ganz anders, eine Menge Zusätze, Umstellungen, Veränderungen u. s. w. — darum sagt Papias *οὐ μέντοι τάξει* d. h. nicht ungeordnet, sondern anders geordnet als bisher gewohnt.

Von einer schroff dogmatischen Tendenz des Markus zu reden, ist nie sehr Mode gewesen und ist es am wenigsten heutzutage, Holsten abgerechnet. Wir acceptiren den Ausdruck Baurs in Betreff des Markus: „neutral“; aber im Sinne von möglichster Objektivität und Wahrheitstreue. Wenn Markus eine Tendenz hatte, so war es die harmlose, für seine römischen Leser verständlich zu schreiben.

Ob Markus neben den Vorträgen des Petrus noch diese und jene schriftliche oder mündliche Tradition benutzt hat? Die Logia des Matthäus kaum, wie sich später zeigen wird. Von ihrer Existenz aber scheint er zu wissen; denn er hat sie offenbar als Ergänzung zu seinem vorwiegend geschichtlichen Material im Sinne.

2. Matthäus.

Die spätere Überlieferung hält den Apostel Matthäus für den Verfasser des ersten kanonischen Evangeliums. Es geschah dies auf Grund des missverstandenen Papiaszeugnisses und konnte um so leichter geschehen, als das erste Evangelium von den dort erwähnten λόγια recht eigentlich durchtränkt wird. Eine Prüfung des kanonischen Matthäus zeigt, dass sein Verfasser keiner der zwölf Jünger war. Man lese die Vorgeschichte, wo auf den Stammbaum des Joseph unmittelbar die Erzählung vom Jungfrausohne folgt, man denke an die Bevorzugung des Petrus, an viele auffallende Notizen besonders in der Leidensgeschichte und dann wieder im Gegensatz zu solchen Spezialkenntnissen an die ganz summarischen Berichte hin und wieder, an die unpräzisen geographischen Angaben (Wüste Judas 3, 1, das Gebiet Judas jenseits des Jordans 19, 1 [vergl. die klare Version Mr. 10, 1], ἡ γῆ ἐνέινη 9,26, 31) an die Stellen 3, 7 und 16, 1, wo Pharisäer und Sadducäer gemeinschaftlich auftreten und handeln.

Offenbar haben wir's hier nicht mit einem geborenen Palästinenser zu tun, vielmehr mit einem griechisch redenden Juden aus der Diaspora. Griechisch redend, denn er zitirt nach den LXX, ein Jude, denn er kennt und gebraucht seine heilige Schrift auch im Grundtext. Um den Zweck, den er in seinen Aufzeichnungen befolgt, zu verstehen, müssen wir uns in die Lage der Judenchristen nach der Zerstörung Jerusalems versetzen. Keine Stelle im Evangelium widerspricht dieser Annahme, mehrere bestätigen sie 22, 7. 24, 15, wo im Vergleich mit Mr. 13, 14 der Fortschritt vom Unbestimmten zum Bestimmten kann konstatirt werden, ähnliches ergibt sich aus 24, 9, vergl. mit Mr. 13, 9. Also die heilige Stadt war zerstört, aber der Messias nicht wiedergekommen, die Theokratie von neuem herrlich aufzurichten. Das jüdische Volk zerstreut und vernichtet und das Heil den Heiden mit grossem Erfolg gepredigt. Das waren für judenchristliche Kreise bittere Enttäuschungen. Die geknickte Hoffnung dieser Kreise wieder aufzurichten, griff unser erster Evangelist zur Feder. Er zeigt seinen Lesern, wie Jesus der von den Propheten dem Volke Israel geweissagte Messias gewesen, wie ihn aber die Häupter des eigenen Volkes und schliesslich das Volk selbst verstossen haben und wie nun deshalb sein Erlösungswerk den Heiden zu gute kommt. Das ist der immer wieder-

kehrende Grundgedanke der Schrift, deren Wesen nicht der Widerspruch (vergl. Holsten S. 63), sondern eher die Auflösung des Widerspruches ist. Man lese die zahlreichen: „auf dass erfüllt würde“ mit den folgenden alttestamentlichen Citaten, man lese die bekannten judaistischen Stellen 10, 5. 10, 23. 24, 20 und dann wieder universalistisch gefärbte Geschichten, wie die vom Hauptmann zu Kapernaum, von der Anbetung der Weisen, ferner die Parabeln von den bösen Weingärtnern, vom Gastmahl und anderes mehr und man wird obiges Urteil bestätigt finden. Als Quellen lagen dem Evangelisten offenbar Markus und die Logia vor. Wo er die Vorgeschichte und sonst diesen und jenen ihm allein eigenen Zug hernahm, wird sich kaum ausmachen lassen. Matthäus — so nennen wir den Verfasser des ersten Evangeliums der Kürze wegen — Matthäus ist einfach der durch die Logia erweiterte Markus. Er folgt dem Faden des Letzteren und schaltet da und dort wo es ihm passend scheint, ein Redestück der erstern Quelle ein. Es sind das blosse Einschaltungen, der Aufbau des Evangeliums bleibt derselbe wie bei Markus: Machtvolles Auftreten Jesu — Opposition — Erziehung der Jünger mit fortdauernder Opposition — letzte Konflikte — Leidensgeschichte. Wenn wir den durch Matthäus überarbeiteten Markus betrachten, so mutet es uns an, als hätten wir ein Gewebe vor uns, in dessen schön gegliederte Maschen eine fremde Hand nach andern kunstvollen Mustern zahlreiche Fäden eingeflochten hat. Bald sind es lange sorgsam geschlungene, bald kurze, abgerissene, hie und da zum Schmuck hingestreute. —

Den Gang des Matthäus im einzelnen zu verfolgen und überall darzutun, inwiefern er mit Markus Schritt hält oder nicht — liegt nicht in unserer Aufgabe. Die grossen Einschaltungen Kap. 5—7. 10. 11, vieles in Kap. 13 und 18 — ferner Kap. 23 und 25 abgerechnet, erhalten wir den Markusfaden, besonders von Matthäus 14, 13 an mit immer seltener werdenden Rissen und Knoten. Die erste Hälfte des Evangeliums allerdings könnte uns stutzig machen. Da erkennen wir unsern Markus kaum wieder, so sehr ist er durcheinander gewürfelt. Die Schwierigkeit löst sich folgendermassen. 4, 23—25 (vgl. Markus 3, 10 -12) kündigt Matthäus an, er wolle seine Leser mit Jesus 1. als dem Lehrer, 2. als dem Wundertäter bekannt machen. Für 1. muss A den Stoff liefern, aus Markus sind höchstens Andeutungen zu holen (Markus 1, 27 und Matthäus 7, 29). Dafür entnimmt aber Matthäus seinen Wunderkatalog fast ausschliesslich dem zweiten Evangelium und zwar so, dass er aus dessen fünf ersten Kapiteln die markantesten Beispiele heraussucht. Dass es hiebei nicht ohne bedeutende Zersetzung der Quelle abgehen kann leuchtet ein. Und doch, wie verräterisch macht sich auch hier die Abhängigkeit von Markus geltend (z. B. Matthäus 9, 9 -17, diese Verse gehören nicht in den Wunderkatalog

und wären ohne Markus auch nicht hineingekommen). Aber wie — so könnte Einer immerhin fragen — wenn Matthäus gar nicht eingewoben, sondern vielmehr Markus seine Fäden aus Matthäus herausgezogen hätte? Diese Zweifelsfrage müssen wir mit noch schlagenderen Gründen als bisher zurückweisen. Wir sind im stande, eine Reihe von solchen Stellen herbeizuschaffen, wo die Abhängigkeit des Matthäus beinahe mit Händen zu greifen ist. Markus will uns, wie wir gesehen haben, allmälig bis auf den Punkt führen, wo die Jünger, die bisher Jesum noch gar nicht als den Messias erkannt haben, endlich mit dem Bekenntnis: du bist Christus hervortreten. Der erste Evangelist acceptirt diesen Gedanken, aber er fällt gleichsam aus der Rolle. Schon bei der Stillung des Seesturms werfen sich Matthäus 14, 33 die Jünger vor dem Herrn nieder und rufen: Wahrhaftig du bist der Sohn Gottes! Nach diesem Zeugnis macht das Petrusbekenntnis (16, 16) lange nicht mehr den Eindruck wie bei Markus. Gleich bei seinem Auftreten sagt Jesus seinen Begleitern die ehrenvollsten Dinge: Ihr seid das Licht der Welt u. s. w. (5, 13) später 13, 16: Euch ist gegeben zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreiches. Wie stimmt dazu, dass sie dann im 15. Kap. gescholten werden: Wahrhaftig, Ihr seid unverständig und merket nicht? Wir sahen, Markus legt besondern Wert darauf, dass Jesus den Geheilten verboten hat, von der Heilung zu reden. Natürlich, wenn die Heilung vor einer grossen Volksmenge geschieht, erwähnt Markus dieses Verbot nicht, so fehlt es z. B. in der Geschichte vom Gichtbrüchigen. Anders Matthäus. Er lässt Jesum zu dem Aussätzigen, der auf offener Strasse, mitten im Volksgewühl gesund gemacht wird, sagen: Siehe zu, dass du dies niemand sagest. Bei Markus geht die Geschichte im Hause Jesu unter vier Augen vor sich, da hat das Verbot seinen Sinn (1, 40—45). Unverständlich ist bei Matthäus die harte Behandlung, die Jesus seinen Verwandten widerfahren lässt, (12, 46), bei Markus völlig klar: sie sagten ja ἐξέστη in Verkennung seiner eifrigen Berufstätigkeit. Im zweiten Evangelium fehlt diese notwendige Begründung. Kap. 9, 2 ff. erzählt Matthäus: Und siehe man brachte zu ihm einen Gichtbrüchigen auf einer Bahre und da Jesus ihren Glauben sah u. s. w. Wessen Glauben und was für einen? Nur aus Markus erfahren wir's 2, 2 ff. Vier Männer bringen den Gichtbrüchigen; ins überfüllte Haus können sie nicht eindringen, sie erklimmen das Dach, graben es auf, lassen die Bahre hernieder u. s. w. — da Jesus diesen Glauben sah, sprach er u. s. w. Diese Beispiele lassen sich noch durch viele vermehren.

3. Lukas.

Erst jetzt, nachdem wir über Matthäus und Markus, ihre Anordnung, ihr gegenseitiges Verhältnis, ihre Quellen in's klare gekommen sind, erst jetzt treten wir an den Kern unserer Aufgabe heran — an die Betrachtung des Lukas. Erst jetzt sind wir im stande, ihn mit seinen beiden Brüdern zu vergleichen und auch bei ihm dieselben Fragen nach Verwandtschafts- und Quellenverhältnissen aufzuwerfen. Vieles, was bei der Orientirung über Matthäus nur konnte angedeutet werden, haben wir jetzt ausführlicher zu er-

örtern. Wir vergleichen a. Lukas mit Markus, dann untersuchen wir b. die Verarbeitung des Logiastoffes bei Lukas und Matthäus, c. stellen wir Lukas und Matthäus in ihren übrigen gemeinsamen Stücken einander gegenüber, d. fragen wir: Was hat Lukas an eigenem Material und woher hat er es?

a. Lukas und Markus.

Auf die Frage: Was ist der Grundstock und Stamm des dritten Evangeliums? kann noch zuversichtlicher als bei Matthäus geantwortet werden: es ist Markus, sein Text und im Wesentlichen sein Plan und Gang.

Eine sechsfache, nach dem Kaiser des Römerreiches und nach den weltlichen und geistlichen Herrschern der jüdischen Provinz normirte Zeitbestimmung wird zur Orientirung vorausgeschickt. Dann greift Lukas nach dem zweiten Evangelium. Feierlich wird Johannes, des Zacharias Sohn, als Prophet eingeführt, zu welchem das Wort des Herrn geschah. Das fälschlich von Markus dem Jesajah zugeschriebene Zitat aus Maleachi lässt Lukas weg, entschädigt aber den Leser durch eine vollständigere Wiedergabe der Jesajahstelle. Die Notiz von der Verkündigung des *βάπτισμα μετανοίας* wird erweitert in eine Busspredigt an das Volk nach seinen verschiedenen Ständen und Berufsklassen. Und erst als Abweisung der bei den Leuten aufgetauchten Frage: Dieser ist doch nicht der Messias? wird das auf Christum, als auf den stärkeren, hinweisende Täuferwort gebracht. Auch dieses in erweiterter Gestalt. Darüber geht die Beschreibung der Tracht und der Lebensweise des Johannes verloren. Die Tauftätigkeit des letztern erzählt Lukas zugleich mit der Taufe Jesu. Bevor er aber diesen erwähnt, scheint ihm ein abschliessendes Wort über den Täufer und sein späteres Schicksal am Platz, ein Schicksal, das er sich eben durch die strafenden Bussreden zugezogen hatte. Der durch David bis zu Adam hinaufführende Stammbaum Jesu wird zur Bestätigung seiner Messiaswürde angereiht. Nach einer bedeutend verlängerten Versuchungsgeschichte wird der Wegzug Jesu nach Galiläa berichtet; natürlich fällt nun die Notiz über die Gefangennehmung des Täufers weg. Merkwürdigerweise redet Lukas nur vom Eindruck der Predigt Jesu, nicht vom Inhalt derselben. Nach Markus kämen nun die Berufung der vier Fischer und die Quartiernahme Jesu in Kapernaum an die Reihe. Lukas aber reflektirt so: Bevor davon die Rede sein kann, muss

doch gesagt werden, weshalb Jesus den Standort nicht in seiner Vaterstadt wählte, wo er doch gewiss zuerst aufgetreten war. Darum wird aus Markus 6 die Verwerfung des Herrn in der Synagoge zu Nazareth antizipirt und pragmatisch folgendermassen umgearbeitet. Während Markus ganz kurz erzählt von der Verwunderung der Nazarener über die Reden und Taten des Zimmermanns, gibt Lukas den Inhalt der Predigt und berichtet von dem guten Eindruck derselben. Nun wollen die Leute aber auch Taten sehen, Wunder, wie sie zu Kapernaum geschehen sind. Als er solche verweigert, wollen sie ihn vom Berg hinunterstürzen. In solcher Version macht die Geschichte allerdings deutlich, wie von einem Bleiben in Nazareth nicht die Rede sein konnte. Ganz unklar aber ist, wie schon jetzt, da Jesus eben erst aufgetreten, noch nichts getan, Kapernaum noch gar nicht betreten hatte, auf seine Wunder zu Kapernaum kann verwiesen werden. Natürlich ist es, dass Lukas auch jetzt die Berufung der vier Fischer noch weglässt und da im Markustext wieder einsetzt, wo dieser das Auftreten Jesu in Kapernaum erwähnt (Mr. 1, 21). Die Vorgänge daselbst (Besessener, Petri Schwieger, Krankenheilung) werden nach Markus wiedergegeben. Nur muss Jesus allein in Simons Haus gehen ohne Jakobus und Johannes, da diese noch nicht berufen sind. Auch gleich nachher rufen ihn, der noch andern Städten das Evangelium predigen muss, nicht die Jünger, wie bei Markus, sondern *οἱ ὄχλοι* zurück. Lukas sieht deshalb ein, dass er die Jünger nicht mehr länger entbehren kann und so lässt er Jesum auf einer Predigtreise an den See Genezareth kommen und hier den Simon und die Zebedäiden von den Netzen weg zu sich rufen. Andreas fehlt, umsomehr tritt Petrus hervor. Nun kann Lukas wieder getrost seinem Markusfaden folgen.

Er tut es auch geraume Zeit gewissenhaft. Nur Einzelnes fügt er etwa bei oder glättet er ab. Bei der Heilung des Aussätzigen bemerkt er, dass sie „in einer der Städte“ geschehen sei (nach Markus im Hause Jesu), 5, 16 holte er das 4, 42 weggelassene Gebet Jesu nach; wo der Gichtbrüchige geheilt wurde, lässt Lukas unbestimmt, dagegen bezeichnet er die Opponenten genauer. Markus lässt nach Levis Berufung das Mahl offenbar bei Jesu selbst stattfinden, Lukas verlegt es in das Haus des neuen Jüngers. 5, 33 scheint es, als reden die Pharisäer von sich selbst in der dritten Person (vergl. Markus 2, 18). Geschickter hat Lukas am Ende des 6. Kapitels geändert, ob auch zu Gunsten der Ursprünglichkeit? Es

ist wahr, wenn das Zerreissen des neuen Tuches betont wird, so bekommen wir eine genauere Parallele zum ausgeschütteten neuen Wein und ein besseres Abbild der neuen Lehre, die in alter Form Schaden leidet — aber hat wohl Jesus die Gleichnisse bis ins einzelne passen gemacht, hat er nicht einfach sagen wollen: Altes und Neues verträgt sich nicht, wie wir's bei Markus lesen? Wie und warum Lukas die Geschichte vom Ährenausraufen anders erzählt als Markus, davon später. Die verdorrete Hand gibt Lukas als die „rechte" an. Bei Markus lesen wir im Folgenden, wie Jesus sich gegen das Ufer zurückzog, wie aber viel Volkes von überall her ihm nachlief und ihn drängte, so dass er zuerst auf den See hinaus und dann auf einen Berg vor ihnen entwich, wie er dann hier in der Stille die Zwölf auswählte und weihte. Lukas stellt den Stoff um. Zuerst auf dem Berge nach einer mit Gebet zugebrachten Nacht die Wahl der „Apostel", die teilweise noch Zunamen bekommen — dann die Volksszene auf einem *Τόπος πεδινός*, offenbar, um Publikum zu der nun einzuschaltenden Bergrede zu erhalten. Diese bringt einige weitere Einschaltungen mit sich und erst im 8. Kapitel stossen wir wieder auf Markustext. Es ist die Parabel vom Säemann samt dem Ausspruch über die Offenbarung des göttlichen Wortes, hie und da verkürzt und ohne die schon 5, 3 gebrachte Szenerie. Statt wie Markus mit Parabelreden fortzufahren, erzählt nun Lukas den Besuch der Verwandten. Diese Perikope samt der vorausgehenden Beelzebubrede wäre eigentlich vor dem Gleichnis an der Reihe gewesen. Da nun Lukas — wir werden später sehen, warum — jene Rede noch aufspart, so will er hier den Markus nicht mit einem Fragmente einführen, sondern dieses lieber auf zweckmässige Weise an die Säemannsparabel anhängen und zwar als Lobpreisung solcher, die Gottes Wort hören und tun, also hundertfältige Frucht tragen. (Daher die Aenderung von *θέλημα* Markus 3, 35 in *λόγος* Lukas 8, 21). Nun kommen an der Hand des Markus: 1. Seesturm, 2. Gadarener (hier *ἄβυσσος* statt Wüste), 3. blutflüssiges Weib und Jairi Töchterlein, die *μονογενής* ist, 4. Aussendung der Zwölf, fehlt *ἤλειφον ἐλαίῳ* Mark. 6, 13; vergl. auch 9, 3 mit Markus 6, 8, 5. Urteil des Herodes über den Täufer mit Weglassung der bei Markus eingeschobenen Episode von der Hinrichtung, 6. Speisung der 5000.

Bei Nr. 3 verwechselt Lukas die Totenkammer mit dem Trauerhause als solchem, deshalb verstehen wir nicht recht, warum Jesus nur die drei Lieblings-

jünger und die Eltern des Kindes ins Haus einlässt, das doch bereits von trauernden und klagenden Leuten wimmelt, auch wird nicht klar, wer eigentlich Jesum verlacht. Nach Markus gibt Herodes nichts auf die Gerüchte, welche Jesum als Elias oder sonst einen Propheten bezeichnen, sondern sagt zweimal: Johannes, den ich enthauptet habe, der ist von den Toten auferstanden. Lukas traut dem König diesen Aberglauben nicht zu und lässt ihn sagen: den Johannes habe ich geköpft — wer ist aber dieser, von dem ich solches höre?

Wir kommen nun an eine der merkwürdigsten Stellen im dritten Evangelium. Der Markusfaden, bisher von Lukas fest in der Hand gehalten, wird plötzlich zerrissen (Mark. 6, 46), um erst Markus 8, 27 wieder aufgenommen zu werden. Und was das seltsamste: Lukas hat nichts in den Riss zu setzen. Die beliebteste Erklärung hiefür lautet: „Lukas ist sparsam, er vermeidet Wiederholungen. Das Wandeln auf dem Meere schien überflüssig nach dem Seesturm, die Wunder im Land Genezareth wurden übergangen, weil Lukas summarische Berichte nicht liebt und mit früheren Stellen in dieser Beziehung genug getan zu haben glaubt, der Abschnitt vom Händewaschen sollte ersetzt werden durch die Strafrede gegen das Satzungswesen Kap. 11. Die Geschichte von der Kananäerin, an sich schon bedenklich, konnte füglich wegfallen als gedeckt nach der einen Seite hin (insofern Heidenannahme tertium comparationis) durch 7, 2—10, nach der andern (insofern der Antitypus zu Elias tertium comparationis) durch 7, 11—17. Die Heilung des Taubstummen soll 11, 14 ihre Parallele noch erhalten, die Speisung der 4000 bot neben der eben erzählten der 5000 kein Interesse — die Zeichen der Zeit sollen ihre Parallele erhalten 11,29 und 12,54, die Warnung vor dem Sauerteig kommt noch 12, 1, der Blinde von Bethsaida schien überflüssiges Vorspiel zum Blinden von Jericho. Es waren mithin auf der Hand liegende Ursachen der Sparsamkeit, welche zur Auslassung dieser Perikopenreihen führten."

So Holtzmann (Syn. Ev. 105) ähnlich Weiss, Volkmar, Weizsäcker. Letzterer macht für die Auslassung der Perikope vom kananäischen Weibe dogmatische Gründe geltend: der Pauliner Lukas habe nichts aufnehmen wollen, „wodurch die Wohltaten des Evangeliums auf Israel beschränkt und nur bedingungsweise auch für Proselyten zugänglich erschienen" (Evang. Gesch. S. 67); Knüpfen wir bei letzterm Argumente an. Da ist doch wirklich zu beachten, dass Jesus das Weib faktisch heilt, also die Wohltat nicht auf Israel beschränkt. Ebensowenig als die dogmatischen scheinen uns diejenigen Gründe triftig, welche auf die Sparsamkeit des Lukas hinweisen. Nun kann man allerdings sagen: Lukas hat 8, 4 das Lehren Jesu am Ufer nicht erwähnt (Markus 4, 1) weil er schon 5, 1 davon gesprochen; er redet 10, 1 von 70 und nicht von 12 Jüngern, weil er bei der ersten Aussendung schon 12 hatte; er schweigt 11, 23 von der Sünde wider den heiligen Geist, weil er 12,10 davon reden will; er übergeht die Verfluchung des Feigenbaumes (Markus 11, 12 etc.) weil er 13, 6 ein Gleichnis ähnlichen Inhaltes erzählt hatte. Gewiss hat er die Beelzebubrede im Hinblick auf 11, 15 ebenso Markus 4, 30 ff. 14, 3 ff. 9, 50 im Hinblick auf 13, 18 ff. 7, 36 ff. 14, 34. 35 übergangen. Wenn er in seinem Streben nach Vereinfachung nur konsequent wäre! Aber man vergleiche 5, 21 mit 7, 49; 8, 16 mit 11, 33; 18, 17 mit 12, 2; 9, 3. 4. 5 mit 10, 4. 7. 11; 9, 46 mit 22, 24; 9, 50 mit 11, 23; 9, 45 mit 18, 34; 17, 31 mit 21, 21; 12, 11. 12 mit 21, 14. 15 u. s. w. Wer solche Dubletten nicht vermeidet, sollte der sich scheuen, die Pharisäerrede Markus 7, 1 zu bringen, bloss weil er später eine solche mit

gleicher Veranlassung aber keineswegs gleichem Inhalt zu geben vor hat? Wer vier Leidensverkündigungen (9, 22. 31. 43—45. 18, 31—34) hat, sollte der in summarischen Aufzählungen von Krankenheilungen sparen müssen? Wenn Lukas wegen der Geschichte vom Seesturm nicht mehr reden dürfte vom Wandeln auf dem See, wegen der Erwähnung eines dämonischen Taubstummen nicht mehr vom Taubstummen, wegen des Blinden von Jericho nicht mehr vom Blinden zu Bethsaida — so hätte er eigentlich nicht erzählen sollen: 2 Totenerweckungen, 4 Heilungen von Besessenen, 2 von Aussätzigen, 2 Jünger-Aussendungen. Doch wir wollen einmal den Wegfall von Markus 7, 31 ff. 8, 1 ff. 8, 10—12. 14 ff. 22 ff. mit Hinweis auf die Ersatzstücke Lukas 11, 14 ff. 9, 10 ff. 11, 29 und 12,54. 12, 1. 18, 35 ff. entschuldigen — es bleibt eben immer noch der unerklärte Rest: Wandeln auf dem See, Krankenheilungen, Vieles in der Pharisäerrede, Kananäerin, ein gutes Stück aus der Warnung vor dem pharisäischen Sauerteige. Lukas hat dies alles einfach weggelassen, Sparsamkeit kann ihn nicht dazu bewogen haben, dogmatische Bedenken auch nicht. Was ist denn die Ursache? Den naiven Erklärungsversuch Wetzels haben wir schon erwähnt. Jakobsen weiss ein anderes ebenfalls radikales Mittel. Er findet Markus 6, 30 -32 und 8, 27 (Rückkehr der Jünger und Petri Bekenntnis) gehören notwendig zusammen, folglich liege hier Urmarkus vor, folglich sei Markus 6, 33—8, 26 interpolirt. Hätte Lukas nicht die Speisung der 5000 aus der Markus-Interpolation herübergenommen, so würde er uns ausnahmsweise einmal den ausgezeichneten Zusammenhang der ältesten Quelle bewahrt haben (S. 47 und 68).

Bei unserer Meinung über das zweite Evangelium können wir diesen Folgerungen nicht beistimmen. Wir wissen keine andere Erklärung der grossen Lukas-Lücke als die von Reuss vorgebrachte: Lukas hat ein defektes Markusexemplar benutzt, in welchem dieser ganze Passus fehlte, wie uns scheint, infolge einer unabsichtlichen Beschädigung. Die Verstümmelung mag gleich nach Markus 6, 44 begonnen haben. Der letzte noch vollständig erhaltene Satz mochte lauten: *καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους πεντακισχίλιοι ἄνδρες.* Dann waren noch Worte erhalten wie: *μαθητὰς . . . . . Βηθσαϊδάν . . . . ἀπολύει τὸν ὄχλον . . . . προσεύξασθαι.* Von diesen Trümmern verflicht Lukas eines *Βηθσαϊδά* in die Einleitung zur Speisung der 5000 *παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* (9, 10) und schiebt geschickt die Perikope in die Lücke. Die Worte *ἀπολύει τὸν ὄχλον — μαθητὰς — προσεύξασθαι* benutzt er um den arg zerrissenen Markusfaden wieder anzuknüpfen und schreibt 9, 18: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί — καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων;* nun kann Lukas getrost bei Markus einlenken *τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι* (Lukas 9, 18 b) *τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι. —*

Ganz nach der Reihe des Markus bringt Lukas nun: Petrusbekenntnis, 1. Leidensverkündigung, Worte vom Jüngerberuf, Verklärung mit Heilung des epileptischen Knaben, 2. Leidensverkündigung, Rangstreit der Jünger, fremder Wundertäter — Luk. 9, 50.

Aenderungen im einzelnen durch Lukas: Versuchung des Herrn durch Petrus (Mark. 8. 33) als anstössig weggelassen, die 6 Tage (Mark. 9, 2) in 8, *ὄρος ὑψηλὸν* in *ὄρος* umgewandelt. Mark. 9, 5 will Petrus, sobald er Mosen und Eliam sieht, drei Hütten bauen, bei Lukas sind seine Augen anfangs voll Schlafes

(trotzdem scheint er zu vernehmen, was die beiden Männer mit Jesu reden), nach und nach kommt er zur Besinnung und erst, da die Gestalten wieder verschwinden, ruft er noch schnell: Meister, hier ist gut sein u. s. w. Das Verbot an die Jünger, Mark. 9, 9 ff., von dieser Geschichte nicht zu reden bis nach der Auferstehung Jesu, sowie das Eliasgespräch fallen weg, die Jünger schweigen von selbst darüber. Der epileptische Knabe ist wieder *μονογενής*. Auch sonst sind in diesem Abschnitte manche kleine Aenderungen, Verkürzungen und Abglättungen des Markustextes zu finden.

Bei Markus lesen wir im folgenden 9, 41 ff: 1. einige Aussprüche Jesu meist Anwendungen der Leidensverkündigung; 2. die Notiz, dass Jesus die Reise nach Judäa durch's Ostjordanland angetreten habe; 3. ein Gespräch mit den Pharisäern über Ehescheidung. Lukas greift Nr. 2 heraus und benutzt diese Notiz, um eine grosse anderweitig gesammelte Redemasse hier einzufügen. Es passt ihm dies am besten jetzt am Schlusse der galiläischen Wirksamkeit Jesu. So entsteht der bekannte lukanische „Reisebericht" 9, 51—18, 14. Nach beendeter Einschaltung wird die Bahn wieder zweispurig. Neben einander laufen: Segnung der Kinder, Antwort auf die Frage des Reichen, Leidensverkündigung, (Bitte der Zebedäiden Markus 10, 35 ff. weggelassen im Blick auf Lukas 12, 50 und 22, 25— 27), Blinder von Jericho, Einzug in Jerusalem (übergangen die Geschichte vom Feigenbaum wegen Lukas 13, 6), Tempelreinigung, Taufe des Johannes, Gleichnis von den bösen Weingärtnern, Zinsgroschen, Controverse über die Unsterblichkeit von Markus 12, 28—34, summa lex, nur Anfang und Schluss Luk. 20, 39—40 wohl wegen Lukas 10. 25 ff., Psalm 110, Polemik gegen die Schriftgelehrten, Scherflein der Witwe, Parusierede.

Änderungen im einzelnen: Der Reiche ist ein *ἄρχων* — wegen der Geschichte von Zachäus wird der Blinde vor (statt wie bei Markus in) Jericho geheilt. Vergl. 19, 38 mit 2, 14 und mit Mark. 11, 9. 10. — 19, 39—44 eingeschoben 20, 9 folgende ungeschickt ans Volk und nicht wie bei Markus an die Schriftgelehrten gerichtet. Geschickt dagegen das *ἐγκαθέτους* 20, 20. Die Parusierede, bei Markus auf dem Oelberg, wird in den Tempel verlegt und sonst auch vielfach alterirt, verkürzt (z. B. Mark. 13, 33. 34 fehlt) und dann wieder ins noch schreckhaftere ausgemalt.

Es liegt in der Natur der Sache, dass Lukas bei Erzählung der Leidensgeschichte die Anordnung des Originals im grossen und ganzen nicht stört. Die einzige grössere Umstellung besteht darin, dass er die Verläugnung nicht nach, sondern vor dem Verhör des Synedriums und der Verspottung erzählt und letztere

Pericopen in umgekehrter Reihenfolge nachbringt. Von den Bereicherungen des Markustextes ist die wichtigste — das Verhör vor Herodes.

Differenzen im einzelnen: Die Salbung in Bethanien fällt weg wohl wegen des Kap. 7 erzählten ähnlichen Vorfalls, statt dessen soll uns die Notiz 21, 37—38 entschädigen. Im Abendmahlsbericht wird die Markusversion in modifizirter Gestalt vorangestellt, dann folgt aus 1. Cor. 11 die paulinische Fassung mit synoptischen Anhängseln. Der Verräter wird erst nach der Feier bezeichnet. Anknüpfend an das συνζητεῖν 22, 23 bringt Lukas eine Markus 10, 35 ff. verwandte Rede über die Rangstellung im Reiche Gottes. Es folgt ein merkwürdiges, aber gewiss echtes Wort an Petrus, Mark. 14, 26—28 und 31 fällt weg, dagegen werden uns fernere Abschiedsworte Jesu Luk. 22, 35—38 aufbehalten. Alle diese Gespräche finden bei Lukas nicht auf dem Wege nach Gethsemaneh, sondern noch im Lokale des Abendmahles statt. Beim Berichte über den Gebetskampf in Gethsemaneh halten Verkürzungen und Ausmalungen das Gleichgewicht. Da Mark. 14, 44 weggelassen, kommt Unklarheit in Lukas 22, 47. 48. Lukas weiss, dass Jesus das Ohr des Knechtes gleich wieder angeheilt hat, er nennt — seltsam! — auch den Hohenpriester unter den Häschern, bei der Verleugnung lässt er statt zum zweiten Mal die Magd, einen ἕτερος auftreten, auch erzählt er, Jesus habe im Moment der Verleugnung dem Petrus einen Blick zugeworfen. Die Sitzung des Synedriums findet erst am Morgen statt, die Geisselung wird genauer motivirt, ohne dann wirklich erzählt zu werden. An Stelle der Verhöhnung des Judenkönigs durch die Soldaten berichtet Lukas die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems auf dem Gang nach Golgatha. Zu Anfang der Kreuzigung bittet Jesus für seine Mörder. Die ἄρχοντες, nicht das Volk noch beide Mörder lästern den Gekreuzigten. Einer der letztern erhält sogar auf seine gläubige Bitte die Zusicherung, noch heute mit Jesu im παράδεισος zu sein. Das dem 22. Psalm entnommene Wort fehlt, stehen bleibt dennoch die Tränkung mit Essig, doch als Beispiel grausamer Verspottung von Seiten der Kriegsknechte. Als Ersatz für obige Psalmstelle wird Psalm 31, 6 dem Sterbenden in den Mund gelegt. Am Ostermorgen stehen zwei Engel am Grabe, die Hinweisung auf den Verkehr Jesu mit den Jüngern in Galiläa (Mark. 16, 7) wird verwischt (Luk. 24, 6), weil ja auch die folgenden Erscheinungen des Auferstandenen samt der Himmelfahrt in Jerusalem und Umgebung stattfinden. (Genaueres siehe bei Holtzmann 207 ff.)

Bei der Vergleichung des dritten Evangeliums mit dem zweiten gewinnen wir auf Schritt und Tritt die Überzeugung, dass Lukas durchaus sekundär ist; eine Menge Missverständnisse und Verdunkelungen, die nur darin ihren Grund finden, dass Markusstücke weggelassen, umgestellt oder verstümmelt wurden. Die gleichen Wahrnehmungen wie bei Matthäus nur in erhöhtem Grade; kann man doch Stellen beibringen, wo Markus die in sich völlig klare, Matthäus die bereits getrübte und Lukas die dunkle Version hat.

Zum Beispiel die Taufgeschichte. Bei Markus ist der Vorgang als subjektive Vision Jesu gedacht, Matthäus schwankt zwischen subjektiver Vision und objektiver Tatsache, bei Lucas steigt das πνεῦμα ἅγιον σωματικῷ εἴδει vor allem Volk herab. Ähnlich bei der Heilung von Petri Schwieger: Markus 1, 31 ergreift Jesus ihre Hand und richtet sie auf; Matthäus 8, 15 berührt er ihre Hand und sie richtet sich auf; Lukas 4, 38 bedroht er das Fieber, dasselbige verlässt sie, sofort steht sie auf und dient ihnen. Als Zeichen der Posteriorität bei Lukas könnte auch noch hingewiesen werden auf Ausmalungen in's sinnliche: 4, 33. 34. 41. 12, 1. 22, 3. 43. 44. 24, 36—43. Doch mag das Bisherige genügen.

b. Die Verarbeitung des Logiastoffes bei Lukas und Matthäus.

Etwa die Hälfte des Inhaltes übergingen wir auf unserm Wege durchs dritte Evangelium. Wir verwiesen meistens auf die sogenannten Logia, als auf eine zweite Hauptquelle. Es ist nun Zeit, dass wir fragen: Was ist das für eine Quelle? Und wie stellt sich Lukas zu ihr?

Da zeigt sich im Gegensatz zur vorigen Untersuchung der Übelstand, dass wir, um die Antwort zu holen, nicht zur Quelle selbst gehen können. Sie existirt nicht mehr in ihrer Ursprünglichkeit, Matthäus und Lukas haben sie jeder auf seine Weise in eigene Kanäle geleitet; wer kann wissen, wie viel dabei verloren ging, wie viel beigemischt wurde? Ob auch Markus an dieser Arbeit des Überleitens beteiligt war, d. h. ob er *A* benützt hat? Wir glauben kaum. Das wenige, was er an Redestoff gibt, kann er sich sonst gemerkt haben. Es sind ja meist prägnante und paradoxe Aussprüche, markante Gleichnisse, die sich leicht einprägen. Hätte er aus *A* geschöpft, wie fragmentarisch und willkürlich wäre er verfahren! Bei Abschnitten, welche wahrscheinlich in beiden Hauptquellen enthalten waren, von Matthäus und Lukas aber bloss einmal wiedergegeben sind, lässt sich schwer entscheiden, in wiefern Markus und *A* in einander spielen, und in wiefern der Bearbeiter Zusätze gemacht hat. Einzelnes, wie das kleine Gleichnis vom Wachstum der Saat, mag Markus sehr wohl allein überkommen haben. Das Gleiche kann gelten von solchen Redestücken, welche sich nur bei Matthäus oder nur bei Lukas finden. Ja noch mehr — sogar da, wo diese Beiden über Markus hinaus die gleichen Reden haben, sogar da lässt, wie

wir noch sehen werden, der Schluss auf die Herkunft aus *A* nicht ohne weiteres sich empfehlen. Was die sogenannten Dubletten betrifft, so wird bei manchen nicht auszumachen sein, ob die doppelte Quelle daran Schuld ist, ob Jesus zweimal dasselbe gesagt, oder ob der Verfasser sich wiederholt hat. Demnach wäre es sehr voreilig, zu behaupten: Überall wo die drei Synoptiker Reden geben, ist es *A*-Stoff. Ebenso voreilig aber wäre es, den Inhalt dieser Quelle auf nackte Reden zu beschränken, denn mehr als wahrscheinlich ist es, dass kurze geschichtliche Einleitungen den eigentlichen λόγια vorangingen; doch wird das Geschichtliche einen verschwindend kleinen Raum eingenommen haben.

Besonders seit Holtzmann werden die synoptischen Quellen auf ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten geprüft und von da aus scheidet man, d. h. man sucht solche Eigentümlichkeiten an Stücken nachzuweisen, welche schon aus andern Gründen zusammengehören. Der so gefundenen Regel subsumirt man entferntere Abschnitte und legt auf die Weise die Stelle bloss. Holtzmann muss aber selbst zugeben, dass dieser Weg nicht sicher sei, dass die sprachlichen Merkmale schwanken, dass eine Quelle auf die andern in dieser Hinsicht einwirke. So konnte es kommen, dass z. B. in der Bergpredigt von Weiss der Sprachcharakter der Logia von Holtzmann dagegen derjenige des Urmarkus wieder erkannt wird.

Wir betrachten die Existenz einer schriftlichen durch den Apostel Matthäus (sei's nun anfangs aramäisch oder gleich griechisch) abgefassten Spruchsammlung (*A*) als festes Resultat der Evangelienforschung. Wetzel geht doch zu verächtlich mit den Papiaszeugnissen um (die ihm dann wieder durch ihr blosses Stillschweigen wichtige Beweise liefern müssen!) wenn er den Synoptikern jede schriftliche Quelle abspricht. Papias oder der Presbyter mag sich noch so undeutlich ausgedrückt haben, zweierlei geht doch klar aus seinen Worten hervor: 1. Matthäus hat eine Schrift geschrieben, 2. Markus hat seine Sache von Petrus; aber nicht: Matthäus hat nichts geschrieben und Markus hat bei Matthäus gehört. Von der schriftlichen Abhängigkeit des ersten und dritten Evangeliums vom zweiten sind wir im Bisherigen hinlänglich überzeugt worden, war sie doch oft fast mit Händen zu greifen.

Lukas hat in's zweite Evangelium zwei fremde fast ganz aus Reden zusammengesetzte Massen eingefügt, eine kleinere (Kap. 6. 7) eine grosse (Kap. 9—18). Das werden so der Hauptsache nach die Logia sein. Nun fragen wir weiter: haben wir hier die Logia in ihrer ursprünglichen Form und Anordnung, oder treffen wir beides in den Parallelen des Matthäus an? Gegen Matthäus spricht von

vornherein jenes kunstvolle Verfahren, wonach er den Redestoff im ganzen Evangelium verteilt und dem geschichtlichen Stoff anpasst. Umgekehrt macht es einen günstigen Eindruck, dass bei Lukas das Material in zwei Ladungen aufgespeichert und so hübsch beisammengeblieben ist. Und die Betrachtung der einzelnen Stücke wird zeigen, dass allerdings Lukas die Logia sehr oft in ursprünglicherer Form und Gruppirung gibt.

Wir beginnen mit der Bergpredigt (Lukas 6, 20 ff.). Unter einer Predigt des Herrn denken wir uns eine kurze Rede, ein paar Grundgedanken seiner Lehre in wenigen markanten Sätzen hingeworfen, erläutert durch drastische Beispiele und Gleichnisse aus Natur- und Menschenleben, ins Licht gestellt durch Vergleichung mit Sprüchen aus dem Gesetz. Wir lesen eine solche im 6. Kap. des Lukas, freilich nicht in ursprünglicher Gestalt. Die Sache mag sich so verhalten. Wenn wir aus Matthäus 5—7 alles bei Seite legen, was entweder in Lukas 6 oder sonst wie im dritten Evangelium seine Parallele findet und wenn wir dann den Rest zu Lukas 6, 20 ff. addiren, so wird ziemlich die authentische Bergpredigt herauskommen. Ihr Inhalt und Plan ist etwa folgender. Eine vierfache Seligpreisung, welcher ein vierfaches Wehe antwortet, verkündigt, dass weltliches Unglück im Reiche Gottes nicht mehr Unglück, weltliches Glück nicht mehr Glück sei. Nach diesem Exordium lautet das Thema. Jesu Lehre ist des Gesetzes Erfüllung und der Jünger Gerechtigkeit ist besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. (Matthäus 5, 17—20). Dieses Thema wird 1. an der Hand des 6. 7. und 8. (9.) Gebotes und auf Grund anderer alttestamentlicher Stellen also ausgeführt: der Wert des Menschen richtet sich im Reiche Gottes nach der Reinheit der Gesinnung, welche das Handeln hervorbringt. Es kommt deshalb nicht auf Enthaltung von grober Gesetzesübertretung, sondern einerseits auf die Vermeidung auch des geringsten Tuns und Denkens an, das aus unreiner Gesinnung hervorgeht und anderseits auf Bewährung vollkommener selbstloser Liebe. (Matthäus 5, 21—48 ausser 25. 26, Lukas 6, 27—36); 2. wird gezeigt, dass ein äusserlich fromm scheinendes Tun und Reden ganz wertlos ist vor Gott, wenn es aus irgend welchen selbstischen Motiven erfolgt oder wenn die sittliche Gesinnung dabei indifferent bleibt. Matthäus 6, 1—8, 16—18, 7, 1—6, 15—27, Lukas 6, 37—49). Matthäus hat hin und wieder etwas kleines eingeschaltet, Lukas blos 38—40, vgl. Matthäus 15, 14. Die übrigen Teile der matthäischen Bergrede werden wir später bei Lukas zerstreut, doch meist in ursprünglichem Zusammenhang antreffen. Weshalb hat nun Lukas den ganzen ersten Teil der Predigt fortgelassen? Offenbar aus Rücksicht auf heiden-christliche Leser, die er mit Auslegung alttestamentlicher Gesetzesstellen verschonen wollte, wie ja auch Citate aus dem Alten Testament selten bei ihm sind. Aus gleichem Grunde wird auch die Beschreibung der jüdischen Gebets- und Fastenheuchler übergangen sein.

Sicher echten *A* Stoff treffen wir wieder Luk. 7, 18 ff. Täuferbotschaft samt den nachfolgenden Reden Jesu, wesentlich übereinstimmend in beiden Evangelien ausgenommen die merkwürdigen beiden Stellen Matthäus 11, 12—15, Lukas 7, 29. 30. In gleichen Zusammenhang fügen beide

Verschiedenes ein. Hier ist das Recht offenbar auf seiten des Matthäus. Die Worte über den Abschluss der vorchristlichen Offenbarung passen trefflich zum Vorigen, wo Johannes ausserhalb des Reiches Gottes stehend genannt wird. Die Notiz bei Lukas über den Erfolg der Johannistaufe will hier schlecht passen, weder zum Vorigen noch zum Folgenden. Viel besser reiht sie sich im 21. Kap. des Matthäus an das Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen an, während umgekehrt Lukas 16, 16 in verstümmelter Gestalt und unrichtigem Zusammenhang nachgebracht wird.

Wir kommen zum Reisebericht. Lukas 9, 57—62 und Matthäus 8, 19—22 lesen wir, dass drei Jünger sich zur Nachfolge bereit zeigen aber teils aus Furcht vor künftigen Entbehrungen, teils aus familiären Rücksichten wieder zurückzutreten scheinen. Hier ist streitig, wer den besseren Zusammenhang hat. Für Matthäus spricht die Einordnung in die erste Wirksamkeit Jesu, für Lukas der lokale Hintergrund. Ein lehrreiches Beispiel zur Verarbeitung von *A* durch Matthäus und Lukas liefert die nun folgende Aussendungsrede Lukas 10, 1—16. Lukas hat ohne Zweifel den rechten Zusammenhang. Matthäus hat die Rede in sein 10. Kap. verwoben, wo er Jesum als Lehrer zeigen will, und zu diesem Zwecke noch manches andere aus Markus Kap. 6 und 13, aus *A* (Lukas 12 und 14) zusammenliest. Verstösse sind hiebei fast unvermeidlich. Matthäus 6 und 16, stimmen nicht zusammen in einer Person, der Ausdruck Schafe unter den Wölfen passt besser in einer späteren gefahrvolleren Zeit, wie Lukas sie voraussetzt (10, 3). Den Schluss der Rede reisst Matthäus auseinander, um ihn teils ins 10. Kap. (40) teils ins 11. (21—23) einzufügen, besonders willkürlich verfährt er bei der letzten Stelle.

Weiter berichtet *A* von der frohen Rückkehr der Jünger und von dem, was der Herr bei diesem Anlass geredet, der Abschnitt schloss mit der ἀγαλλίασις Jesu. Da Matthäus die Rückkehr der Zwölfe überhaupt nicht erwähnt, fällt bei ihm Lukas 10, 17—20 weg. Für Lukas 10, 23. 24 scheint ihm in seinem 13. Kap. der passende Ort zu sein. Dagegen hat Lukas das schöne Wort an die Mühseligen und Beladenen übergangen. Warum, ob vielleicht der Pauliner an dem ζυγός Anstoss nahm? Wer kann es wissen? Dass eine Lücke klafft, erhellt aus dem zweimaligen στραφείς Lukas 10, 22. 23. Wenn auch die vielen Einzelstücke des Reiseberichts den Eindruck des zwangslos Gesammelten machen, so darf das doch nicht im Sinne völliger Unordnung verstanden werden. Man kann sagen, am Anfang — 11, 13 bilden den Inhalt: didaktische Jüngerreden, von dort an aber wiegen polemische meist antipharisäische vor.

Das Unser Vater 11, 2b—4 samt der dazugehörigen Einleitung macht Matthäus 6 gegenüber den Eindruck des ursprünglichen. Wahrscheinlicher ist ja, dass ein ganz kurzes Gebet zu einem etwas längeren sich ausdehnte, als dass ein authentisch längeres wäre verstümmelt worden. Der mehr „polemische" Abschnitt beginnt mit Beelzebubrede und Zeichenforderung, beides unter eine Überschrift gebracht (Lukas 11, 15. 16). Das Jonaszeichen finden wir bei Lukas richtig als Busspredigt gedeutet, während Matthäus fälschlich einen Hinweis auf die Auferstehung darin sah. Die kleine Geschichte vom besessenen Taubstummen, stand gewiss in *A* als Einleitung (siehe das Excerpt bei Matthäus 9, 32—34). Matthäus 12, 33—37 ist verdächtig sowohl in Bezug auf Zusammenhang als auf den Wechsel des Bildes von Frucht und Baum. (Siehe Matthäus

7, 16 ff. das eine mal sind mit den Früchten Werke im Gegensatz zu Worten, das andere mal Worte gemeint). Die Rede vom Licht (Lukas, 11, 33—36) reiht sich in etwas seltsamer aber eben deshalb ursprünglicher Ordnung an. Die Meinung ist: Gott sorgt schon dafür, dass der Messias allen als solcher sichtbar wird, auch ohne Zeichen und Wunder. Die grosse Strafrede an die Pharisäer (11, 37 ff.) gibt Lukas stark verkürzt; die auf die *νομικοί* überleitende Zwischenbemerkung ist vielleicht eine schriftstellerische Feinheit des dritten Evangelisten, gewiss echt ist das apokryphische Citat (49), ebenso die Einleitung 11, 37 wohl auch der Schluss 53. 54.

An die Warnung von dem Sauerteig der Pharisäer schliesst sich die Aufforderung zu offenem Bekenntnis (12, 1—12). Matthäus hat den Zusammenhang bei Markus vorgezogen, Vers 2—9. 11. 12 hat er ins 10. Kap. verflochten. Vers 10 schon im 12. Kap. gebracht. Die Rede gegen das Sorgen hat Matthäus von hier in seine Bergpredigt hinübergenommen. 12, 32. 33 sind vielleicht von Lukas beigefügt. Die eschatologischen Reden (Lukas 12, 35—53) und diejenigen über die Zeichen der Zeit finden wir bei Matthäus an verschiedenen Orten (Kap. 10. 16. 24) in verschiedener Form. Teils finden wir sie gar nicht oder ganz unkenntlich gemacht. Lukas 12, 35—37 ist offenbar verwandt mit dem Gleichnis von den 10 Jungfrauen. Die Verse Lukas 12, 58. 59 bezieht Matthäus auf den Zwist zwischen Menschen und schiebt sie als Warnung vor Unversöhnlichkeit in die Bergrede bei Besprechung des 6. Gebotes ein. Lukas versteht sie vom Trotz und Unglauben gegen Gott, den himmlischen Richter. Nicht besser als die Trotzigen sind die Heuchler; das wollen die beiden folgenden offenbar aus *A* stammenden Perikopen zeigen 13, 1—9. Die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig nahm Matthäus in sein Parabelkapitel (13) auf, er verschmolz hiebei die beiden Versionen des erstern Gleichnisses, die mehr beschreibende des Markus mit der mehr erzählenden des Lukas, ein Zeichen, dass zwei selbständige Quellen vorlagen. (Gegen Wetzel.)

Wie schon öfters ruft Lukas dem Leser in Erinnerung, dass er einen Reisebericht vor sich hat (13, 22 — 9, 51. 57. 10, 1. 38. 11, 1. 14, 25. 17, 11) Bei Anlass der Frage, ob wenige selig werden, redet Jesus vom Eingehen durch die enge Pforte und vom Ausgeschlossenwerden aus dem Reiche Gottes (24—30). Matthäus hat diese kleine Rede an drei verschiedenen Punkten verteilt z. B. im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, von den 10 Jungfrauen, in der Bergrede und anderswo. Lukas 13, 31—33 — gewiss ächter *A* Stoff — hat Matthäus fortgelassen, 34. 35 geschickt ans Ende seiner grossen Pharisäerrede gestellt (Kap. 23).

Ein Wort wie die Frage: ist es erlaubt am Sabbath zu heilen und etwa 14, 1 ff. die Antwort: Ihr helft doch Eurem Vieh am Sabbath — kann sehr wohl in *A* gestanden haben. Wie weit aber die geschichtliche Kleidung ging — wird sich schwer entscheiden lassen. Das Gleichnis vom Gastmahl scheint Lukas in ursprünglicher *A*-Form aufbewahrt zu haben, der Inhalt ist in sich klar und verständlich, während Matthäus 22, 1—14 in der allzu ungünstigen Schilderung der Geladenen Spuren des sekundären zeigt. Ob das hochzeitliche Kleid ursprünglich in *A* stand und vom Pauliner Lukas als „anstössig" weggelassen wurde? (Weiss, Matthäus 473). Einiges von den Jüngerreden über Selbstverleugnung etc. (14, 25 ff.) bringt Matthäus im 10. und 5. Kap., die Gleichnisse vom Turmbau

und von der Kriegsführung übergeht er, doch brauchen sie deswegen nicht aus *A* gestrichen zu werden.

Die Warnung vor Ärgernis (Lukas 17, 1 ff) hat Matthäus in der Reihenfolge des Markus berichtet, die Mahnung zur Versöhnlichkeit Matthäus 18, 15. 21. 22 verarbeitet. Lukas 17, 5. 6 (wunderwirkender Glaube) Matthäus 17, 20. Weggelassen hat er das Verbot auf eigenes Verdienst zu pochen (Lukas 17, 7—10). Die Schlussrede im Reisebericht, vom Reiche Gottes seiner gegenwärtigen (17, 20. 21), seiner zukünftigen, plötzlichen nicht vorauszubestimmenden Erscheinung (22—37) gibt Matthäus teils im 10. teils im 24. Kap. im letzteren mit Beziehung der allgemein gehaltenen Angaben auf die Zerstörung Jerusalems.

Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Lukas 19, 11—27 = Matthäus 25, 14—30) steht ausserhalb des Reiseberichtes, gehört aber ohne Zweifel zu *A*. Matthäus erzählt es in kürzerer, einfacherer Form. Lukas scheint eine 2. Parabel darein zu verweben, vom Vasallen in dessen Abwesenheit die Untertanen sich empören.

Aus dem bisherigen erhalten wir die Überzeugung: Das lockere Gefüge von *A* im lukanischen Reisebericht hat Matthäus auseinandergenommen, um es hin und wieder bald mit mehr bald mit weniger Geschick und Glück in das Gebäude des Markus einzumauern.

Was von denjenigen Redestücken, welche Matthäus eigentümlich sind, aus *A* geschöpft war, wissen wir nicht. Man denkt: Die Gleichnisse vom Unkraut unter dem Waizen, Schatz, Perle, Netz, Hausvater, von den Arbeitern im Weinberg, von den beiden ungleichen Söhnen und etwa noch die Schilderung des jüngsten Gerichtes. Doch wenn wir bedenken, wie Lukas den weit grössten Teil des *A*-Materiales beisammen gelassen und an zwei Hauptstellen eingeschoben hat, so tragen wir doch Scheu, für jene bedeutenden Weglassungen dem Lukas Schuld zu geben.

Wir haben in diesem Zusammenhang noch nicht gesprochen z. B. von der Täuferrede, Versuchungsgeschichte, einem bei Matthäus und Lukas wesentlich identischen Stoff. Wer wollte diese Perikopen einfach aus *A* ausstossen? Aber so ganz sicher steht es auch nicht mit ihrer Zugehörigkeit zu jener Quelle. Es ist nämlich noch etwas anderes möglich.

c. Geschichtliche Stücke bei Lukas und bei Matthäus.

Wenn wir das erste und das dritte Evangelium in ihren geschichtlichen Teilen durchgehen, so stossen wir auf zahlreiche Stücke und Stückchen, welche beiden über Markus hinaus gemeinsam sind. Woher dieser gemeinsame Stoff? Holtzmann verlegte ihn früher in den Urmarkus. Aber dazu ist er quantitativ und qualitativ nicht bedeutend

genug und eine sekundäre Fassung kann sozusagen nirgends bei Markus aufgezeigt werden. Weiss sagt: „Jenes Gemeinsame ist teils *A*-Stoff, teils zufällig entstanden.“ — Aber auch die Logia können hier nicht helfen. Wie sollen an hundert und mehr Stellen einzelne Worte von Matthäus und Lukas zugleich eingestreut sein! Und zu welch' unförmlicher Masse würde so die Redesammlung anwachsen! Um zufällig entstanden zu sein, kommen uns jene Erscheinungen doch wieder zu bedeutend vor. Wie ist nun die Schwierigkeit zu lösen? Simons hat es in eingehender Weise versucht und Holtzmann hat ihm mit Preisgebung des Urmarkus beigestimmt. (Theol. Lit. Zeitung 1881.) Simons nimmt Erzählung um Erzählung vor, vergleicht die allen dreien und die dem ersten und dritten Evangelium gemeinsamen Sätze, Ausdrücke, Worte und Wörtchen, wiegt jedes gegen das andere ab und gewinnt das Resultat: Der dritte Evangelist hat den kanonischen Matthäus gelesen und benutzt. Freilich, wollte Simons blos auf das eine oder andere seiner Argumente sich stützen, oder auch auf ihrer drei oder vier, so stände er auf schwachen Füssen. In keinem einzelnen Falle wird man überzeugt; die Masse macht es schliesslich. Ein Umstand kommt ihm noch zugute. Weiss selbst gibt zu, dass seine *A*-Quelle vor der Leidensgeschichte versiegt. Gerade in dieser sind aber die Übereinstimmungen zwischen Matthäus und Lukas über Markus hinaus zahlreich. An eine anderweitige, selbständige Quelle zu denken, verbietet der Umstand, dass wir fast durchgängig die ursprünglichen, unverderbten Ausdrücke bei Markus finden, und in zweifelhaften Fällen, wo man zögert, dem zweiten Evangelium den Vorzug zu geben, auch da scheint der Hinweis auf eine solche Quelle nicht gestattet; denn warum sollte Markus geändert, warum so wenig geändert und sonst so getreu kopirt haben? Simons sucht den Einfluss des ersten Evangeliums auf Lukas auch hie und da in *A* Stücken nachzuweisen; aber der Boden ist hier unsicher, weil das Original verloren ging. Die Betrachtung des geschichtlichen Stoffes genügt. Wir geben eine Reihe der wichtigsten Argumente von Simons in tabellarischem Verzeichnis.

	Markus	Matthäus.	Lukas.
1.		Vorgeschichte	Vorgeschichte
2.		geht bei Mr. 1, 5 zur Täuferrede über	geht bei Mr. 1, 5 zur Täuferrede über
3.	*ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*	*ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* 3, 11.	*ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* 3, 16.
4.		Ausführl. Erzählg. der Versuchung.	Ausführl. Erzählg. der Versuchung.
5.	Jesus geht nach Kapernaum 1, 21.	Jesus üb. Nazareth n. Kapern. 4, 13.	Jesus üb. Nazareth n. Kapern. 4, 16.
6.	*οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων.* 6, 3.	*οὐχ᾽ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός* 13, 55.	*οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος* 4, 22.
7.	*ὑπὸ τεσσάρων* 2, 3.		
8.	*ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε* 2, 9.	*περιπάτει* 9, 5.	*περιπάτει* 5, 23.
9.	*καὶ ἐξῆλθεν πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν.* 2, 13.		
10.	*ὅτι ἤσθιεν μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν* 2, 16.		
11.	*καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί* 2, 22.	*καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπόλλυνται* 9, 17.	*καὶ ὁ οἶνος ἐκχυθήσεται καὶ* etc. 5, 37.
12.	*ὁδὸν ποιεῖν* 2, 23.		
13.		*καὶ ἐσθίειν* 12, 1.	*καὶ ἤσθιον* 6, 1. —
14.	*ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν* 2, 24.	*ὃ οὐκ ἔξεστιν ποιεῖν ἐν σαββάτῳ* 12, 2.	dito 6, 2.
15.	*ὅτε χρείαν ἔσχεν* 2, 25.		
16.	*ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* 2, 26.		
17.	Markus 2, 27.		
18.		Nach Mar. 3, 7—10 d. Bergpredigt eingeschoben (*ὄχλοι* Zuhörer).	dito (hier können ebensogut die *λόγια* vermitteln).
19.		Die Geschichte vom Hauptmann nach der Bergpredigt.	dito.
20.	*ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται* 4. 11.	*ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια* (13, 11).	*ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια* 8, 10.

	Markus.	Matthäus.	Lukas.
21.	*οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα* 4, 38	*κύριε σῶσον ἀπολλύμεθα* 8, 25.	*ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλ.* 8, 24.
22.	*ἐσχάτως ἔχει* 5, 23.	*ἐτελεύτησεν* 9, 18.	*ἀπέθνησκεν* 8, 42.
23.	9, 3b, 9, 14b bis 16.		
24.	9, 20—28 Heilung d. Mondsüchtig.		
25.	*μετὰ τρεῖς ἡμέρας* 8, 31.	*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* 16, 21.	*τῇ τρίτῃ ἡμέρα* 9, 22.
26.	„ „ „ 10, 34.	„ „ „ 20, 19.	„ „ „ 18, 33.
27.	*Ἰούδας Ἰσκαριώθ* 14, 10.	*ὁ λεγόμενος* — 26, 14.	*τὸν καλούμενον* 22, 3.
28.	*ἔπταισεν* 14, 47.	*παιάξας* 26, 51.	*ἐπάταξεν* 22, 50.
29.	*δίς* 14, 30.		
30.	*ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ* 14, 36.	*γενηθήτω τὸ θέλημά σου* 26, 42.	*μὴ τὸ θέλημα μοῦ ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω* 22, 42.
31.	Jesus bleibt stumm Markus 14, 45.	Er redet den Verräther an 26, 50.	dito 22, 38.
32.	14, 51. 52.		
33.	14, 72 (Zweiter Hahnenschrei).		
34.	*καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν.* 14, 72.	*καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς* 26, 75.	dito *πικρῶς* 22, 62.
35.	*τολμήσας* 15, 43.		
36.	Markus 15, 44. 45.		
37.	*ἐνείλησεν* 15, 46.	*ἐνετύλιξεν* 27, 59.	*ἐνετύλιξεν* 23, 53.
38.	*ἐν μνήματι.*	— *καινῷ* 27, 60.	*οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος.*
39.		*ἐπιφωσκούσῃ* 28, 1.	*ἐπέφωσκεν* 23, 54.
40.	*οὐδὲν εἶπον* 16, 8.	*ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς* 28, 8.	*ἀπήγγειλαν πάντα ταῦτα τοῖς ἕνδεκα* 24, 9.

Den Nachweis, dass Matthäus bei Wiedergabe der Beelzebubgeschichte die Logia und den Markus kombinirt hat und dass Lukas ihm hierin gefolgt ist, siehe bei Simons S. 65.

Aber wird unsere Behauptung, Lukas habe ein defektes Markusexemplar benutzt und darum fehle ihm Markus 6, 47—8, 26, nicht durch Simons hinfällig gemacht? Wir glauben nicht. Sehen wir uns doch im Matthäus um. Wie vieles steht da verzeichnet, was Lukas keineswegs aufgenommen hat. Die ganze Vorgeschichte, manches in der Bergrede, Matthäus 14, 22—16, 12; 17, 24 ff. Viele Gleichnisse, manche Geschichten im letzten Teil. Matthäus ist für Lukas eine durchaus sekundäre Quelle, welcher er lange nicht die Ehrerbietung entgegenbringt, wie den beiden anderen. Dass durch Simons die Markushypothese eine sehr feste Stütze erhält, braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden.

d. Sonstige Quellen des Lukas.

Zahlreiche grössere und kleinere Partien, welche ausschliesslich dem dritten Evangelium angehören, sind bisher unerörtert geblieben. Woher mag Lukas diese haben? Wir geben zuerst ein Verzeichnis derselben: 1. Geburtsgeschichte des Johannes Kap. 1. 2. Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu 2. 3. Geschlechtsregister 3, 23—38. 4. Der Jüngling von Nain Kap. 7, 11—17. 5. Die Sünderin 7, 36 ff. 6. Frauen begleiten Jesum auf die Reise 8, 1—3. 7. Die ungastlichen Samariter 9, 51—56. 8. Gleichnis vom barmherzigen Samariter 10, 25 ff. 9. Maria und Martha 10, 38 ff. 10. Gleichnis vom anhaltenden Gebet 11, 5—8. 11. Seligpreisung der Maria 11, 27—28. 12. Der reiche Tor 12, 13—21. 13. Das krumme Weib 13, 10—17. 14. Von der Demut und von der Liebe zu den Armen 14, 7—14. 15. Drei Gleichnisse vom Verlorenen 15. 16. Ungerechter Haushalter 16, 1—13. 17. Von der Demut 16, 14. 15. 18. Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus 16, 19—31. 19. Zehn aussätzige Samariter oder von der Dankbarkeit 17, 11 ff. 20. Gleichnis vom ungerechten Richter 18, 1 ff. 21. Pharisäer und Zöllner 18, 9—14. 22. Zachäus 19, 1 ff. 23. Verhör vor Herodes. 24. Drei Worte am Kreuz. 25. Jünger von Emaus und sonst noch manches kleine Einschiebsel.

Ist das nicht wieder ein ganzes Evangelium für sich? oder doch das Gerippe von einem? Weitläufige Vorgeschichten — Wundererzählungen — didaktische und polemische Gleichnisse und Reden — Berichte über Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn. Wir können uns der Vermutung nicht erwehren: Lukas hat als vierte Quelle eine selbständige Evangelienschrift gekannt und benutzt. Suchen wir den vorhandenen Stoff in Zusammenhang und unter einen Gesichtspunkt zu bringen. Schon Weizsäcker (S. 210 ff.) sprach, als er mehrere jener Abschnitte mit

einander verglich, von der Anschauungsweise des ältern Ebionitismus und Volkmar geradezu von einem evangelium pauperum. Der Jakobusbrief, den wir mit Ritschl als ein ganz altes von spätern Gegensätzen noch unberührtes Dokument der christlichen Urgemeinde ansehen, liefert den Schlüssel dazu. Jakobus ermahnt den niedern Bruder, dass er sich seiner Hoheit, den Reichen, dass er sich seiner Niedrigkeit rühme; für Witwen und Waisen sorgen, nennt er eine unbefleckte Gottesfurcht 1, 27, er schildert, wie ein Reicher mit goldenem Ring und ein Armer mit schmutzigem Kleid in den Gottesdienst kommen, warnt vor Verachtung der Armen, die Gott auserwählt habe. 2, 1 ff. auch 15. 16. Den Reichen ruft er zu: Wohlan weinet und heulet etc. 5, 1 ff. Im vierten Kapitel wird besonders häufig die Demut gepriesen.

Und nun jene Abschnitte bei Lukas! Da wird erzählt, wie in bescheidenen Verhältnissen der Täufer, in ärmlichen Jesus geboren und auferzogen wurde. Wir lesen vom Jüngling von Nain, dem Sohne einer armen aber beim Volk beliebten Witwe, wie Jesus bei der Heilung des krummen Weibleins den Synagogenvorsteher straft, dass er dem Volk verbieten will, am Sabbat sich heilen zu lassen, und wie alles Volk sich darüber freut. Wir sehen, wie der reiche Tor, um mit Jakobus zu reden, gleich der Blume mitten in seiner Habe verwelkt, wie der reiche Schwelger in die Qual kommt, der arme Lazarus in Abrahams Schoss von den Engeln getragen wird. Tönt's nicht wie ein Echo aus Jakobus: Wohlan ihr Reichen, weinet und heulet! Hat nicht Gott die Armen auserwählet? Die Rettung des Geringen und Niedrigen ist ein Hauptgedanke in den drei Gleichnissen vom Verlorenen. Zachäus gibt die Hälfte seiner Güter den Armen. Im Gleichnis vom ungerechten Haushalter heisst das Stichwort μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας. Bei der Witwe, die Recht von ihren Widersachern verlangt vom ungerechten Richter, denken wir an Jakobus 2, 6. Sind es nicht die Reichen die Euch gewalttätig behandeln und vor Gericht ziehen? Bei Lukas 16, 14. 15 und dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner fällt uns Jakobus 4, 6 etc. ein. — Soviel über die Verwandtschaft jener vierten Quelle des Lukas mit dem Jakobusbrief. Aber ist es denn unmöglich, dass Lukas jene Stücke aus *A* geschöpft hat? Unmöglich nicht, aber unwahrscheinlich, warum hätte er denn so viel Eigenes und so Schönes und Wichtiges und Matthäus hätte gar nichts davon? Warum scheint jene Quelle ein besonderes Evangelium zu bilden? Ja noch mehr. Suchen wir

in *A* nach Analogien zu unserem Jakobus-Lukas, wir werden sie zunächst in solchen Abschnitten finden, die wieder nur dem Lukas oder vorwiegend ihm eignen, in Abschnitten, die wir nur deshalb in *A* verwiesen, weil wir sie mit jener Quelle mehr oder weniger verflochten sahen. Vergleiche den Zusatz zur Täuferrede, zur Geschichte des Hauptmanns (7, 3—6) beidemal ist vom Volk die Rede, die Wehe über die Reichen und den Preis der Niedrigen zu Anfang der Bergrede. Ähnlich steht es vielleicht mit 12, 32. 33 und 14, 7—14. 17, 7—10. — So erkennen wir in unserem Lukas eine urapostolische im ursprünglichen Sinne ebionitische Evangelienschrift, vielleicht eine jerusalemitische Lokalschrift, viele Stücke weisen nach Jerusalem und Umgebung. Wie nun die einzelnen Nummern zusammenhängen und was von dem Kitte uns fehlt muss dahingestellt bleiben, ebenso was wir von den noch übrigen kleinen Resten dazu zählen dürfen (5, 1 ff. 7, 36—50. 11, 27. 28 etc.) Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die zehn aussätzigen Samariter, die Notiz von der Reise nach Samarien und die Ungastlichkeit der Samariter nebst einigen Reiseskizzen 10, 38—42. 13, 31. 32 u. s. w. waren vielleicht Bestandtteile eines samaritanischen Reiseberichtes, die zum lukanischen die Veranlassung gaben. Doch das sind blosse Vermutungen.[1])

Lukas beginnt sein Evangelium mit der Dedikation an einen gewissen Theophilus: „Sintemal es viele unternommen, eine Erzählung zusammen zu stellen von den unter uns vorgegangenen Geschichten, wie sie uns diejenigen überliefert haben, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, so habe auch ich mich entschlossen, nachdem ich alles von Anbeginn genau verfolgt, es dir der Reihe nach aufzuschreiben, verehrtester Theophilus, damit du von den Lehren, darin du unterrichtet bist, die Gewissheit erkennst.“ (1,1—4).

Der Verfasser will also seine reichlich zugeflossenen Quellen so verarbeiten, dass er, das Ganze von Anfang an genau verfolgend, eine neue gutgeordnete Evangelien-Schrift zusammenstellt. Er nennt zweierlei Quellen. *διηγήσεις ἀνατεταγμέναι*, offenbar fertige Kom-

[1]) Bei der Annahme dieses ebion. Evangeliums sind auch die Differenzen zwischen den Vorgeschichten des ersten und dritten Evangeliums leichter zu begreifen. Lukas hätte dann sein erstes und zweites Kapitel samt dem Stammbaum aus seiner vierten Quelle herübergenommen, also viel weniger Grund gehabt, in Rücksicht auf Matthäus zu ändern. Ein Hauptargument der Gegner von Simons fällt somit weg.

positionen, sodann die wertvollere Tradition der Augenzeugen und Diener des Wortes. Unter erstern werden wir uns zu denken haben die drei Evangelien: Markus, 1. kanon. Evangelium und ebionitisches Evangelium, unter letztern die Logia des Matthäus und für Lukas zwar nur indirekt—Petrus. Wie nun diese Quellen sind ineinander übergeleitet worden, ist der Hauptsache nach gezeigt. Markus und *A* wurden ziemlich intakt herübergenommen. Aber auch bei ihnen dürfen wir ἀκριβῶς nicht im Sinne von vollständig, sondern von gut historisch geordnet verstehen. Die ebionitische Quelle konnte natürlich nicht intakt gelassen werden, sie musste sich den anderen anschmiegen. Aber auch hiebei ist Lukas nicht ganz planlos verfahren. Man kann sagen, er habe die beiden von uns angedeuteten Teile des Logiareiseberichts aus der ebionitischen Quelle um einen dritten bereichert: Reden über Armut und Reichtum, Demut und Hoffahrt. Der Zusammenfluss der Quellen geht oft nicht ohne Störungen vor sich. Z. B. 16, 16, wo sich an 16, 14. 15 weit besser 18, 9 ff. anschlössen. Oft lässt sich der Grund, weshalb eingeschaltet wurde, noch erkennen, so bei der Heilung des krummen Weibes, wo die Heuchelei das Bindeglied ist, 7, 11 ff. begreift sich im Blick auf 7, 22.

Entgegen den Versuchen einen solchen aufzuzeigen, müssen wir die Frage, hatte Lukas einen eigenen Plan befolgt? verneinen. Bei der Art, wie er seine vier Quellen benutzt, wäre es fast unmöglich für ihn gewesen. Vollkommen richtig sieht die Tradition in Lukas, dem Freund, Leibarzt und Begleiter des Paulus, den Verfasser des dritten Evangeliums. Paulinische Einflüsse zeigten sich ja viele, sie erstrecken sich sogar bis auf einzelne Ausdrücke πάντες γὰρ ἐν αὐτῷ ζῶσιν 20, 38 (Römer 14, 8). Nicht bloss in den Samaritergeschichten, auch sonst macht der Verfasser aus seiner Vorliebe für die Heidenmission kein Hehl.

Das Evangelium wurde, wie aus all' dem bisherigen erhellt, nach demjenigen des ersten Evangelisten, also geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben; dieses Ereignis wird als lange geschehen vorausgesetzt 21, 24. Wir nehmen Mitte des neunten Jahrzehntes an, später kaum wegen 21, 32.

Von Damascus bis zum Galaterbrief nach Paulus und Lukas.

Ein geschichtlicher Versuch von Professor Dr. Gustav Volkmar in Zürich.

Die Geschichte Jesu Nazarenus und der ersten christlichen Zeit bis zum Eintritt des Paulus in den Dienst des Auferstandenen, nach den Schriftzeugen des ersten Jahrhunderts, namentlich nach den eigenen Briefen des Apostels, nach Johannes Markus und nach Flavius Josephus, fordert ihre Ergänzung durch eine kritische Geschichte des ganzen Urchristentums, von Paulus an bis zum Hervortreten der altkatholischen Bischofskirche, die in der Nachmitte des zweiten Jahrhunderts, um 175 unserer Zeit, mit einer neuen heiligen Schriftensammlung sich geltend machte.[1])

Beginnen wir diese Aufgabe mit dem apostolischen Zeitalter des Paulus selbst, so scheint bei dem ersten Blick auf unser Neues Schriften-Testament in seinen 27 Büchlein, gerade dieses Zeitalter am wenigsten einer besondern Untersuchung noch zu bedürfen, da wir darin eine sehr ausführliche Apostel-Geschichte (Kap. 1—28) besitzen, welche bis zum Ende des Paulus in Rom (bis Frühjahr 64 n. Ch.) führt, ausserdem aber noch 21 Briefe, welche ja sämtlich von Aposteln stammen sollen. Aber sobald man Ernst damit macht, diesen Reichtum nun auch sorgsam nacheinander „aufzuzählen", ergibt sich vielmehr ein immer auffallenderes Defizit an lauterm Metall oder ein ebenso bemühendes *„embarras" de richesse*, schon durch die ganz seltsame Stellung, welche unsere nach Lukas genannte Apostelgeschichte zu den Briefen einnimmt. Denn erstens erwähnt sie von allen 21 Briefen keinen einzigen auch nur mit einem Laut, und zweitens, was noch schlimmer ist, sie erzählt von dem geschichtlichen Inhalt, der doch auch in ihnen enthalten ist, so Manches, selbst Wichtigstes, entweder gar nicht oder doch ganz anders.

Hätten wir diese Apostelgeschichte allein, so würden wir keine Ahnung davon haben, dass Paulus nach seiner Berufung zum Apostel Jesu Christi drei Jahre lang sich von den früheren Aposteln völlig fern hielt (Gal. 1, 18); und welche Kenntnis hätten wir davon, dass Paulus zur Erfüllung seiner Aufgabe, möglichst in allen Heidenländern die Frohbotschaft zu verkündigen, mit einem eignen Missionszug

[1]) Vgl. des Verfassers Schrift: „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden ältesten Erzählern". Zürich, 1882. S. 15. 25.

durch „die Himmelsstriche von Syrien und Cilicien“ alsbald nach seinem ersten Verkehr mit Jerusalem so vorgegangen ist, wie er Gal. 1, 21 berichtet; denn gebraucht auch die Apostelgeschichte zwei Mal (15, 23 und 15, 41) diesen Ausdruck „Syrien und Cilicien“, so doch in einer Weise, welche aus ihr selbst nach Kap. 13—14 gar nicht zu verstehen wäre. Ebensowenig erfahren wir durch „Lukas“, wer denn speziell die Galater, durch deren Landstrich Paulus (16, 6) nur weiterzieht, bekehrt habe, da er ihn erst auf einer letzten Reise (18, 23) zur „Bestärkung auch dieser Jünger“ erscheinen lässt, die gerade so von jedem andern Heilsboten bekehrt sein könnten, wie die dabei genannten Phrygier. Und welche Ahnung hätten wir durch das lukanische „Leben Pauli“ von dem schweren Körperleiden, mit welchem dieser Apostel behaftet war (2. Kor. 12, 7. Gal. 4, 14), geschweige davon, dass er gerade durch einen Anfall von diesem Weh zum Verbleiben in dem „Galatischen Landstrich“, der ihm für seine weitausblickenden höhern Ziele vorerst zu klein war, genötigt, diesen einst aus Europa eingewanderten „Galatae“, den Ahnen der europäischen Christenheit, das Evangelium mit seinen Wunderkräften gebracht hat (Gal. 4, 15). So würden wir auch durch diese Vermittlerin jede Kunde von der wirklich bezaubernden Kraft entbehren, welche die Frohbotschaft Gottes und Jesu Christi durch den schwachen Mund dieses gerade in seiner Gebrechlichkeit so grossen Mannes bei jenen Gebirgssöhnen gezeigt hat, in einer der ergreifendsten Szenen, welche von der ganzen Apostelzeit bei Gal. 4, 16 vortritt. Keine Ahnung auch hätten wir durch unsern Lukas von der prinzipiellen Schärfe und Energie, mit welcher der Apostel des Messias gerade einen geborenen Heiden, unbeschnitten (also ungeheiligt) wie er war, zu einem der liebsten Gefährten erkoren hat (Gal. 2, 1), den er im 2. Korintherbrief so besonders hoch stellt! Selbst den Namen Titus hat die ganze grosse Apostelgeschichte niemals genannt, ihn vielmehr als für ihre Wünsche allzu anstössig kalten Mutes ganz zur Seite gelassen. Keine Ahnung hätten wir von einem für die ganze Apostelzeit wie für die nachfolgende Entwicklung so bedeutungsvollen, weithin erschütternden und erfolgreich gewordenen Vorgang, dass nach einer Verhandlung des Paulus mit den Häuptern Jerusalems, Petrus Antiochia besuchte, dass aber dabei der erbitterte Streit ausbrach, dass Paulus dem ältern Apostel „Heuchelei“ und Verrat an Christus' Verdienst ins Gesicht vorwarf (Gal. 2, 10—13). Und wer wüsste ein Wort von judaïstischen Eiferern, die seitdem (von Jeru-

salem her) bei den Galatern erschienen, um sie von Paulus' Autorität ab- und in das alte Gesetzesjoch, sogar der Beschneidung zu bringen (Gal. 1, 6—6, 12). Wem endlich könnte nach Lukas' Apostelgeschichte auch nur ein Traum aufgehen von einem so donnernden, bis zum Fluch vorschreitenden Manifest, wie es Paulus an die Galater, aber an die Häupter Jerusalems faktisch mit gerichtet hat? Ist nicht der ganze Galaterbrief nach Existenz und Streit-Inhalt von „Lukas" beseitigt? — Wer vermöchte aber auch weiterhin das geringste Verständnis durch ihn von den drei kritischen Jahren zu gewinnen, aus denen die beiden (ja die vier) Briefe des Paulus an die grosse Gemeinde Achaja's hervorgegangen sind? Wer eine Ahnung von den mindestens drei Parteien, welche dort gegen einander stritten (1. Kor. 1, 10); wer von dem völligen Aufruhr, der dort in Mitte des Jahres 68 oder 69 gegen den Apostel eingetreten ist; wer auch von der, nach aller tiefster Erschütterung grossartigen Ruhe, mit der der Held in Jesu Christi Dienst und Kraft dort die empörten Wellen noch bemeistert hat (2. Kor. 1—13)?

Auch aus dem, Paulus gegenüberstehenden Kreise vernehmen wir ganz Wichtiges nicht durch diese ihre „Geschichte". Wer ahnt aus ihr, dass „die Apostel sämtlich Missionsreisen unternommen haben"? Wer, dass sie sämtlich verheiratet waren, gleich Petrus, und dass diese alle von ihren christlichen Frauen auch auf ihren Missionsreisen begleitet waren? (1. Kor. 9, 5). Wer auch, dass „die (vier) Brüder Jesu" gleichfalls solche Missionsreisen machten, auch sie sämtlich verehelicht! (1. Kor. 9, 5). Wer wüsste durch sie, dass der bei der Apostelverhandlung (sowohl nach Lukas Kap. 15, als Gal. 2, 9) mitredende „Jakobus" nicht der im Apostelverzeichnis 1, 13 genannte Apostel, sondern ein Nicht-Apostel, einer der vier Brüder Jesu selbst gewesen ist (Gal. 1, 19)? Und wem wäre das Martyrium bekannt, das diesen Jakobus im folgenden Jahre, als Paulus nach Rom transportirt wurde, dort verherrlicht hat, was uns erst ein so viel weniger paulinischer Schriftsteller, erst ein Flavius Josephus (Arch. 20, 9) hat sagen müssen!

Und umgekehrt: wie manches erzählt dieser, so vieles vergessende oder verschweigende „Lukas", wovon die Briefe das Gegenteil andeuten oder direkt aussprechen! Was sollen wir sagen von der Vormundschaft, Oberaufsicht und Oberleitung, unter die Paulus von Anfang an, ja gerade im ganzen Anfangsteil gestellt wird, welche die alten Apostel durch Vermittlung des Barnabas über ihn ausüben,

(Apostelgeschichte 9, 30—11, 25)! Was sollen wir sagen von der Mission an die Heiden, welche dem Einen Haupte, dem Petrus in derselben Periode zugewiesen ist, in welcher Paulus umgekehrt völlig zur Ruhe verwiesen wird (Apostelgesch. 9, 31—11, 18)! Was gar davon, dass die Verhandlung der Apostel in Jerusalem auf ein Dekret derselben hinauskommt, worin gewisse Teile des alten Gesetzes (die sog. noachischen Gebote, auf welche die heidnischen Verehrer des Gottes Jerusalems verpflichtet wurden) auch den christlichen Heiden zur Pflicht gemacht werden sollen (Apostelgeschichte 15, 20—29)! Ein Dekret, das in der eignen Erzählung des Paulus nicht bloss mit keinem Laut angedeutet, sondern schliesslich völlig ausgeschlossen wird durch des Apostels Bericht: „die drei Häupter hatten keine weitere Unterweisung oder Auflage an uns (*οὐδὲν προσανέθεντο*), nur dass wir der Armen eingedenk sein sollten!“ „Nur“ (*μόνον*)! Ein Dekret, das, hätte es bestanden und wäre es von Paulus mit anerkannt auch bei der Aufnahme von Heiden zur Bedingung gemacht worden, den ganzen Konflikt unmöglich gemacht hätte, der zu dem Galaterbrief geführt hat! Ein Dekret, das Paulus notwendig gerade in diesem Brief hätte erwähnen müssen, sollte er nicht mehr als seltsam streitsüchtig erscheinen! Ein Dekret, das auch durch jeden andern Brief, besonders ausdrücklich auch durch die Verhandlung 1. Kor. 8—10 ausgeschlossen wird, auch in keiner einzigen nachapostolischen Epistel irgend einer Erwähnung oder Andeutung gewürdigt ist! Aber selbst ganz direkt widerspricht unser Lukas seinem eigenen Paulus; denn wenn dieser Gal. 2, 1 mit Nachdruck erklärt, erst „nach 14 Jahren kam ich zum andern Mal nach Jerusalem“, so lässt ihn Lukas (Apostelgeschichte 11, 30) schon nach ca. fünf Jahren (schon vor Agrippas Tod), schon 44 u. Z., zum zweiten Mal nach Jerusalem kommen!

Ist es nicht, als hätte der Verfasser dieser Apostelgeschichte (gleichviel welchen Namens) überhaupt keinen aller Briefe unter Paulus Namen, aber auch keine andere nach einem Apostel genannten Epistel jemals auch nur gesehen? Und doch hat derselbe „Lukas“ bei allem direkten und faktischen Verschweigen des Galaterbriefes und von ihm erzählter Data, gerade diesen bei seinem Vermittlerwerk mit vor Augen gehabt; bei Apostelgeschichte 15, 23, Galater 1, 21, wie bei Apostelgeschichte 8, 23, Galater 2, 13 f.! Was in dieser Beziehung durch die Abhandlung „über den Simon Magus der Apostelgeschichte und den Ursprung der Simonie“ (Theologische

Jahrb. 1855) nachgewiesen und nun fast in allen kritisch wissenschaftlichen Kreisen anerkannt (nur von A. D. Loman noch übersehen) ist: das dürfte im Nachfolgenden auch bei dem ersten Fall zu näherer Erwägung kommen.

Solcher Art ist das Verhalten der nach Lukas genannten Apostelgeschichte zu den Briefen apostolischen Namens! Und das nötigt doch wohl jeden ernst Fragenden zu strengster Prüfung d. h. zur Kritik aller der Schriften und Schriftlein, die im Goldverband unserer neutestamentlichen Sammlung als gleichgeheiligt friedlichst nebeneinander erscheinen, mit der gleichen Entschiedenheit nicht ein Moment geschichtlicher Art zu verlieren, aber auch nicht ein zweifelhaftes Datum als echt einzunehmen oder auszugeben, d. h. vor allem zur Frage nach der Entstehungszeit jeder dieser Schriften. Und je schärfer wir diese chronologisch-kritische Frage gegen alles andere rücksichtslos erheben, um so eher und klarer ergibt sich die geschichtliche Antwort über die Anfänge der urchristlichen Geschichte und deren Schriftquellen dahin: 1. dass die vier Sendschreiben, welche an der Spitze der 14 nach Paulus genannten Episteln unseres Kanon stehen, schon laut der ältesten aller unserer Bibelhandschriften, der vatikanischen, in ihrer eigentümlichen Kapitelzählung, eine erste Sammlung von Paulus Briefen gebildet haben, und dass diese vier so unzweifelhaft dem Paulus selbst angehören, als sie allein für das apostolische Zeitalter die sichern Schriftzeugen abgeben können.[1]) Ebenso 2. gehört nach äusserm und innerm Zeugnis, die kleine Galaterepistel, die bei uns zu viert steht, an die Spitze aller dieser vier eigenen Apostelschreiben, das an die Römer erst an vierte Stelle. Wogegen 3. die nach Lukas genannte Apostelgeschichte unseres Kanon ihrem Grunde nach zwar schon seit ca. 103 u. Z. datirt, nach ihrer gegenwärtigen Gestalt aber in einer Überarbeitung späterer Zeit besteht, die wertvollste Überlieferungen bewahrt hat, aber gegenüber der von Paulus, namentlich im Galaterbriefe (Kap. 1—2) selbst diktirten Apostelgeschichte nur ergänzend mitwirken kann.

Schreiten wir sofort dazu, dies erste Schreiben des Apostels selbst, das zugleich das älteste aller neutestamentlichen Büchlein,

[1]) Über A. D. Lomans Versuche, Bruno Bauers Negationen zu erneuern, genügen schon J. H. Scholten's treffliche „Historisch-kritische Bijdragen“ (Leiden 1882, pag. 29 sq.). Über Lomans neueste Schrift „Symbol en Werkelijkheid“ (Amsterdam 1884) das nächste Mal.

das erste uns erhaltene Schriftdokument des ganzen Christentums ist, rein geschichtlich zu verstehen, also vor allem seine geschichtliche Voraussetzung klar zu erfassen, d. h. eine wirkliche, eine in sich einige Apostelgeschichte des Paulus von seinem Damaskus an bis zu seinem Manifest an die Galater aus den beiden Überlieferungen, des Paulus wie des spätern Pauliners, so treu als möglich zu ermitteln: so scheint es methodisch das beste, mit dem Positiven, dem Ergebnis der kritischen Analysis zu beginnen, und dann, mit besonderer Rücksicht auf die beiden neuesten Kommentare zum Galaterbrief von Holsten (zu Heidelberg) und Sieffert (zu Erlangen), sowie zur Apostelgeschichte von Wendt (zu Göttingen) vom Jahre 1880, dies auch, so weit noch nötig, zu erhärten. Die Gliederung aber dieser apostolischen Geschichte in den zwei ersten Jahrzehnten von der Bekehrung des Paulus an, die 35 bis 36 u. Z. fällt, hat dieser in seiner Streiterzählung selbst so chronologisch angegeben, dass es doch wohl Zeit geworden scheint, sie endlich einmal auch wirklich zu Grund zu legen.

I. Die drei ersten Jahre des Paulus seit dem Ereignis bei Damaskus reichen von 35—36 bis 38—39 (Galater 1, 17—19: cf. Apostelgeschichte 9, 23—29). Von Damaskus geht der von dem Auferstandenen in seinen Dienst gerufene Saulus-Paulus in das benachbarte Arabien; und nachdem er drei Jahre ohne jede Rücksicht auf die frühern Apostel gelebt hat, kehrt er nach Damaskus zurück, und geht nun, nun erst nach Jerusalem, um die frühern Apostel persönlich kennen zu lernen. Er bleibt zwei Wochen bei Kephas und Jakobus in brüderlichem Verkehr. (Lukas aber hat eine solche Rücksichtslosigkeit des Paulus gegen die ältern Apostel durchaus nicht zugeben können, und deshalb das ganze Sein in Arabien und die dazugehörige „Rückkehr nach Damaskus“ gestrichen, den Zeitabschnitt aber von drei Jahren zunächst mit der Angabe gedeckt: „er habe eine ziemliche Anzahl von Tagen (ἱκανὰς ἡμέρας) in Damaskus selbst zugebracht (9, 23), um nun vor allem mit Jerusalem sich in Verbindung zu setzen.)

II. Die vierzehn folgenden Jahre des Wirkens seit dem ersten Verkehr mit den Aposteln bis zu der Verhandlung mit ihnen von 39 bis 53 u. Z. (Gal. 1, 21 bis 2, 10: Apostelgeschichte 9, 29—18, 22: cf. Kap. 15). Nun beginnt Paulus alsbald unter Betonung seiner vollen Selbständigkeit seine

Mission in die Heidenländer von Palästina aus bis zum Westen hin, in drei Missionszügen.

1. Von 39—44 u. Z.: Vom ersten Verkehr mit Jerusalem bis zum Tod des König Agrippa. (Galater 1, 21 bis 24: Apostelgeschichte 9, 30 –12, 24.) Zuerst geht er an der palästinischen Küste entlang (über Cäsarea, Apostelgeschichte 9, 30) in die „Himmelsstriche von Syrien und Kilikien" (Galater 1, 21), was beides in populärem Sinne zu verstehen ist: Syrien, mit Ausschluss der schon erwähnten Teile, Judäa (1, 22) und Arabia (1, 17), also Phoenicien sowie den Nordosten des Orients umfassend. Dabei hat P. in der Hauptstadt Antiochia eine grosse Gemeinde Gottes, aus Juden und Heiden bestehend (2, 13), entweder (wie Apostelgeschichte 11, 19 bis 26 ausspricht) erweitert und befestigt oder selbst begründet, und „ein volles Jahr hindurch" hat er dort (11, 26) oder von dort aus gewirkt. Auch ist das Rom des Orients der Hauptsitz seiner apostolischen Wirksamkeit für den Orient und von ihm aus geworden und geblieben (Galater 2, 11; Apostelgeschichte 11, 25—18, 23). Auch die Landstriche Kilikiens wurden ein Gegenstand seiner Mission, nicht im Sinne der vorchristlichen „Provincia", die auch Kyprus und fast den ganzen Osten Kleinasiens umfasst hat, sondern im Sinne des südöstlichen Küstenstriches dieses Namens. Denn gerade in jener Zeit „in den Jahren 36 und 52 n. Chr." war dies Land zur Verwaltung Syriens geschlagen (laut Marquardt Röm. Altert. I, 229). Auch dabei wird er vor allem die Hauptstadt, sowie seine eigene Heimat Tarsus, für die Verbreitung seiner Botschaft zur Basis genommen, dort zeitweise seinen Hauptsitz gehabt haben, wie Apostelgeschichte 9, 30 rät oder weiss, nur ebenso sicher nicht zu einem blossen Ruhe- und Warteplatz, wozu es die Apostelgeschichte zu machen bemüht ist. Ganz möglich hat ja Paulus bei dieser Vaterstadt dieselbe Erfahrung zu machen gehabt, die schon von Jesus überliefert ist (Marc. 6, 1; Math. 13, 53); dass er gerade da am wenigsten „eine Krafttat vollbringen", Boden für die Gottesgemeinde gewinnen konnte; mit darum mag er Antiochia zum Hauptsitz erkoren haben. In beiden Landstrichen aber hat er mit so grossem Erfolg „unter Juden und Heiden" (Gal. 2, 13) gewirkt, dass der Ruf davon (durch die Synagogen hin) bis nach Judaea hinauf drang, und „die Gemeinden in Christus Gott priesen", an dem Manne, der aus einem Verfolger des Kreuzes ein so grosses Rüstzeug des Auferstandenen zur Erweiterung der Gemeinde Gottes geworden war (Galater 1, 22—24).

Sie hatten aber in jener Zeit dreifach zu leiden; zuerst mit den übrigen Judäern durch das wahnsinnige Begehren des Kaisers Cajus, auch im Tempel des einen Gott als der „neue erlauchte Himmelsgott“ verehrt zu werden (von 39—41 u. Z.). Nachdem diese Gefahr der Entheiligung des Tempels beseitigt war, wurde eine Verfolgung der Messianer Jerusalems durch den König Agrippa erhoben (der von 37—44 u. Z. dort herrschte); bei einem Passahfest liess er mehrere von der Gemeinde, im besondern den ältern Jakobus hinrichten, der schon vorher durch seinen Feuereifer gegen die Verächter des Kreuzes als „Donnerssohn“ gefeiert war (Marc. 3, 16). Diese Verfolgung aber hat bald ihre Gottesrache gefunden durch den jäh gefolgten entsetzlichen Tod dieses neuen „Königs Herodes“ (Apostelgeschichte 12, 1—24; Jos. Ant. 19, 8, 2).

Endlich wurde Judaea in jener Zeit auch durch eine Hungersnot heimgesucht (Jos. Ant. 20, 2, 6; 5, 2. Suet. Claud. 18. Apostelgeschichte 11, 28), welche die Gemeinde Antiochias dazu anregte, den ohnehin (vor lauter Übertreibung der Koinonie) der Verarmung entgegensehenden christlichen Brüdern zu Jerusalem eine Liebessteuer zu sammeln, welche durch den Barnabas dahin überbracht wurde, der dem Paulus zu Antiochia von Anfang an nächstbefreundet zur Seite stand (Apostelgeschichte 11, 27—30).

Lukas aber hat von Apostelgeschichte 9, 30 bis 11, 24 diese Anfangsperiode der Heidenbekehrung im spätern Gemeindeinteresse stark alterirt. Denn er hat dem „neuen“ Apostel durchaus nicht so viel Unabhängigkeit zugestehen können und möchte annehmen: Paulus wäre vielleicht gleich bei den Häuptern Jerusalems geblieben, wenn nicht die Juden „dort nach seinem Leben gestrebt hätten“; deshalb nur sei er sobald davon geschieden, aber von der Gemeinde selbst über Cäsarea nach Tarsus geleitet (Apostelgeschichte 9, 29—30). Dort aber muss er so lange (nach Lukas gäben es bis 11, 25 volle drei Jahre) ruhig warten, bis er durch den von Jerusalem zu den ersten Gläubigen Antiochiens entsendeten Barnabas veranlasst, also von Jerusalem selbst berufen wurde, den Heiden Antiochiens zu dienen. Dagegen sei Petrus der erste Heidenapostel geworden; die grossen Zeichen dieser Apostelmacht, „die von Sünden Gelähmten aufzurichten, die geistig Todten zu neuem Leben zu erwecken“, habe er an der palästinischen Küste alsbald vollbracht, an dem Hauptmann Kornelius aber die Aufnahme von Heiden ohne Beschneidung um ihres Glaubens willen für immer prämonstrirt,

und dem nur nachfolgenden Paulus den legitimen Weg gebahnt: Apostelgeschichte 9, 31—11, 18. Ausserdem war es so anziehend, dem Barnabas, da er die Liebesgabe an die Brüder Jerusalems überbrachte, den befreundeten Paulus auch auf diesem Weg zuzugesellen (Apostelgeschichte 11, 30; 12, 25), dass der eifrige Vermittler ganz vergass, was Paulus (Gal. 2, 1) mit seiner Zahlangabe vielmehr untersagte. Doch hat Lukas bei aller starken Umgestaltung des von Paulus (Gal. 1, 21—24) kurz bezeichneten Anfangsteiles, das Bewusstsein behalten, die erste Periode sei von Paulus selbst durch das Wort „Syria und Kilikia" gekennzeichnet, daher er dieses Kennzeichen nachträglich (Apostelgeschichte 15, 23; 15, 41) selbst noch ausspricht; ob er nicht gemerkt hat, wie wenig dies zu seiner eigenen Darstellung vom Anfang des Wirkens unter den Heiden passte, oder ob er der Hoffnung war, dass beide Provinznamen durch die Nennung ihrer Hauptstädte (Act 9, 20 u. 11, 25 f.) genügend gedeckt seien, — dies wird dunkel bleiben. Die Tatsache dieses Widerspruches innerhalb der Apostelgeschichte selbst bleibt.

2. Von ca. 44 bis ca. 48 u. Z. Die Mission über Cyprus hin in das südöstliche Kleinasien: Vom Tod Agrippas und der Hungersnot Judaeas an bis zu dem Besuch jerusalemischer Häupter in der Gottesgemeinde Antiochia (cf. Galater 2, 1; Apostelgeschichte 12, 25—14, 28; 15, 32 bis 33). Barnabas kehrte, von seinem Neffen Johannes Markus von Jerusalem begleitet, zurück (Act. 12, 25 f.) und mit diesen unternahm nun Paulus seine zweite Missionsreise (die erste freilich von Antiochia aus in die ausser-syrischen Gebiete). Sie zogen zuerst nach Cyprus, woher Barnabas selbst stammte, dann nach dem südöstlichen Kleinasien: Pamphylien, Pisidien, Lycaonien mit den Hauptstädten Iconium, Derbe, Lystra, Perge, wo Paulus grosse Massenerfolge hatte, „Krafttaten wirkte", „den heidnisch gelähmten Menschen aufrichtete", aber auch so grossen Hass bei den Juden entzündete, dass er mit Not dem Tod durch Steinigung entging, und er nach abermaligem, bestärkendem Besuch der neugepflanzten Gemeinde Gottes, mit Barnabas zurückkehrte nach seinem Antiochia. (Act 14, 27—28). Nach Jerusalem aber scheint auch diesmal der Ruf von den grossen Erfolgen gedrungen, welche dieses Rüstzeug Jesu Christi selbst in jenen grausigen Barbarenländern errungen hatte: Und herabkamen zu ihm zwei „einflussreiche Männer", „Propheten (Prediger) unter den Brüdern", Juda Barsabas und Silas (Act. 15, 22. 32).

War ihr Zweck, von Paulus Näheres über das Werk Christi durch ihn zu vernehmen; so kam es zu dem Erfolg, dass sie mit ihrer Predigt die Gemeinde der Heiden aufs erfreuendeste bestärkten. Mit dieser Kunde kehrten sie nach Jerusalem zurück, während Barnabas und Paulus in Antiochia ihre Wirksamkeit eine „nicht kurze" Zeit fortsetzten (Act. 15, 33—35. vgl. 14, 28).

(Der spätere Pauliner hat den Zug des Paulus wohl treu genug nach ihm gewordener Überlieferung erzählt, aber er hält es zur Einigung der Gemeinden seiner Zeit für nötig, den schon länger aufgekommenen Usus der Christ gewordenen Heiden, das dem Juden Greulichste zu vermeiden, oder die sogenannten Urgebote, die noachischen einzuhalten, zu einer direkten Verpflichtung für sie zu erheben, welche von dem ältern Apostelkreise gefordert, von Paulus und Barnabas als Norm für alle Heiden-Christen anerkannt sei. In diesem Sinne stellt Lukas die von Paulus selbst (Gal. 2, 1—10) erzählte Verhandlung mit den Häuptern Jerusalems, unter denen Jakobus und Petrus hervorragten, da gewisse Übereiferer die Beschneidung der Heiden gefordert hatten (Gal. 2, 5; Act. 15, 1), gleich hierhin, entsprechend erneuert (Act. 15, 2—31) mit dem Ausgang, dass die Apostel und die Vorsteher Jerusalems jene Vorschrift als Dekret erliessen (15, 22). Die beiden Prediger Jerusalems, welche den Paulus nach diesen Erfolgen in Kleinasien zu Antiochia besucht hatten, wurden erkoren, dies apostolische Dekret nach Antiochia zu überbringen, unter voller Zustimmung des Paulus selbst. Die jetzt schon bekehrten Heiden in „Antiochia, Syria und Kilikia", sollten darauf nachträglich verpflichtet werden, alle nachfolgenden aber von vorn an. Das Postulat einer besondern apostolischen Instruktion für die äussere Haltung gläubiger Heiden, wurde durch die entsprechend erneute Apostelverhandlung zur Ausführung gebracht, als 15, 1—31, ein Teil, den man fortan geschichtlich einfach zu enclaviren hat, als eine Phantasie des zweiten Jahrhunderts zu der von Lukas vorgefundenen Grundlage.)

3. Von ca. 48 bis 53. Der dritte grosse Missionszug des Paulus: durch Kleinasien über Troas nach Makedonien und Achaja (Gal. 2, 1; vgl. v. 6 nebst 4, 13—18. 1. Kor. 1—2. 2. Kor. 1, 19. Apg. 15, 36—18, 17). Paulus wollte sein Werk in Syrien und Kleinasien befestigen, aber auch krönen durch den Übergang in die Barbaren- und Hellas-Gebiete Europas. Er wollte wieder seinen alten Freund Barnabas zum Begleiter haben; aber er über-

warf sich mit ihm (über dessen Markus) und richtete sein Auge auf den jungen Jerusalemiten Silas, den er bei seinem Besuch in Antiochia (Act. 15, 32) kennen gelernt hatte. Der kam und mit ihm unternahm er nun den grossen Heldenzug von Antiochia, zu Land durch das nordwestliche Syrien (16, 1), dann durch einen Teil Lycaoniens, wo er den Timotheus zum zweiten Begleiter sich zugesellte, dann (16, 6) durch Phrygien und die „Galatische Landschaft" (Altgalatien), wo er, wie wir durch den Brief erfahren, durch Krankheit aufgehalten mit bezauberndem Erfolg der Bekehrer wurde (Galater 4, 13 f.; vgl. 2, 6), dann durch Mysien (v. 8), nun über Troas (v. 8) nach Europa (16, 10 f.). — Von hier beginnt ein durch „Wir" sich kennzeichnendes Reisebuch eines unbekannten Begleiters des Apostels die Grundlage für „Lukas" zu werden. — In Macedonien werden die drei Hauptstädte Philippi (V. 12), Thessalonich (17, 1), Beroea (V. 10), die Stätten der Gottesverehrung in Jesu Christus; aber mit steigendem Grimm von den Juden verfolgt, wendet er sich über Athen (V. 11) nach der Hauptstadt des römischen Hellas, Korinth (18, 1), wo er während 1½ jähriger Wirksamkeit besonders wunderbare Erfolge hatte (2. Kor. 12, 12; 1. Kor. 9, 1—3), bis er von den Juden vor den Richterstuhl des dort ca. 53 u. Z. (ganz wahrscheinlich, wie bei Prokonsulaten gewöhnlich) im Frühjahr eingetretenen Prokonsul Gallion gezogen, dort zwar freigegeben, aber doch veranlasst wurde von Korinth zu scheiden (Act. 18, 17).

III. Die folgenden drei Jahre bis zu dem Brief an die Galater von 53 bis ca. 56 u. Z.; die Apostelverhandlung zu Jerusalem und deren nächste Folgen (Gal. 2, 1—3, 1; 6 f. Apostelgeschichte 18, 17—22 und vgl. die Präoccupation davon in Apostelgeschichte 15, 1—31).

1. Die Veranlassung der Apostelverhandlung, der Weg dazu und ihr geschichtlicher Verlauf (Gal. 2, 1—10, Apostelgeschichte 18, 18—22, cf. 15, 1. 4—19). Durch die Wut der Juden Achajas zum Abschied von da getrieben, wollte er zurück nach „Syrien", d. h. nach seinem Antiochia (Apostelgeschichte 18, 18). Er fuhr zunächst mit der ihm befreundeten Familie des Aquilas und des Priscilla (18, 3) nach Ephesus, der Metropole der vorderasiatischen römischen Provinz „Asia", die er bis dahin noch nicht berührt hatte. Aber auch da er diesmal den wichtigen Zentralpunkt des asiatischen Götzendienstes berührte, war doch abermals seines Bleibens dort um so weniger (Apostelgeschichte 18, 19—21), als er

hier, oder schon in Achaja vernommen hatte, dass Eiferer für das Gesetz von Jerusalem in seiner Hauptgemeinde (Antiochia) erschienen waren (Gal. 2, 4; Apostelgeschichte 15, 1), um seine Selbständigkeit zu untergraben. So beschliesst er sofort, nach Beratung mit seinem Gott und dessen Willen gemäss (Gal. 2, 2) unverzüglich nach Jerusalem zu ziehen, um die Anerkennung seines Evangeliums und seiner Gemeinden zu erreichen. Er reist seiner ersten Absicht (Apostelgeschichte 18, 18) gemäss nach Syria (d. h. nach seinem Antiochia), aber von da nimmt er den Barnabas und Titus zu sich (Galater 2, 1 f.) und geht mit ihnen über Caesarea „hinauf" nach der alten Gottesstadt, „um die Gemeinde zu begrüssen", sagt Lukas jetzt begreiflich kurz 18, 22, „zur Verhandlung mit der Gemeinde und den Häuptern" sagt Paulus deutlicher 2, 1—10. Diese führte zu dem bekannten halben Vermittlungs-Pakt, dass Paulus für die Heiden, die alten Apostel für die Beschneidung bestimmt seien. Es waren (2, 1) 14 Jahre nach seinem ersten Besuch bei den Aposteln und 17 seit seiner Bekehrung; nach allem vor Pfingsten 53 u. Z.

2. Die nächste Folge des Vertrages (Gal. 2, 11—3, 1. Gal. 1, 1—6, 18). Paulus kehrte von dort nach Antiochia zurück (Apostelgeschichte 18, 22) und beeiferte sich alsbald, dass seine Antiochener ihre Bruderliebe den Verarmten Jerusalems tatsächlich bewiesen, wie er verheissen hatte (Gal. 2, 10) im Sommer 53. Und danach empfängt er dort, wahrscheinlich sehr bald nachher den Besuch des Petrus (Gal. 2, 11). Dabei entzündet sich jedoch der tötliche Streit, dass Paulus ihm den Vorwurf „der Heuchelei" ins Gesicht macht, worauf Petrus begreiflich aufs peinlichste beschämt und aufs tiefste erbittert nach Jerusalem zurückkehrt (Herbst 53); und fortan dringen Sendlinge Jerusalems, in dem offenen Affront gegen das Haupt der alten Apostel den vollen Bruch des Friedenstraktates erkennend, selbst in Paulus reinste Heidengemeinden ein, an seinem Ansehn rüttelnd (im Namen der alten Häupter Jerusalems), so auch in Galatien seit 53, und da mit solch bezauberndem, schnellstem Erfolg, dass Paulus, in Antiochia „eine gewisse Zeit" noch weiter verweilend (Apostelgeschichte 18, 23), von dem so ganz unerwartet raschen Erfolg (von 53—55 u. Z.) hört, und unverzüglich sich zu dem Herzens-Erguss „an die betörten Galater" gegen die jerusalemischen Gesetzeseiferer gedrungen sieht: 55—56.

Paulus aber erkennt selbst, dass durch dieses rücksichtslose Manifest der Groll der Häupter Jerusalems aufs höchste gesteigert

sein wird und entschliesst sich, sobald er die Kunde empfangen, dass die Galater wieder ihm sich zugewendet haben (wovon wir 1. Kor. 16, 1 Kunde bekommen), zu einer grossen Rundreise, um „alle Jünger zu bestärken", also die Heidengemeinden auch persönlich vor den voraussichtlich weitern Angriffen zu bewahren, sowohl die wiedergewonnenen Jünger „in dem Landstrich Galatiens" und die in Phrygien (18, 23), als in den weitern Gegenden, durch welche er zu einem neuen dauernden Aufenthalt nach Ephesus vordrang (Apg. 19, 1 f.). — So weit die erste Periode des apostolischen Zeitalters, welche den Apostel Jesu Christi zu seinem ersten Kampfesschreiben geführt hat, in den Grundzügen, deren nähere Erhärtung gegenüber den bisherigen sehr verschiedenen Versuchen unter besonderer Rücksicht auf die genannten neuesten Kommentare, vorbehalten wird.

Zürich, am 7. Februar 1884.

Zur Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschls.

Von Pfarrer Emil Güder in Herzogenbuchsee.

Die Diskussion betreffend den Wert oder Unwert der Ritschl'schen Theologie ist über den engern Kreis der zunächst dabei interessirten akademischen Fachgenossen Deutschlands längst hinausgeschritten und eine stattliche Reihe von z. Th. recht namhaften Schriften, Broschüren und Aufsätzen aller Art und Form hat bereits seit geraumer Zeit für die möglichste Ausbreitung des ihr zu Grunde liegenden Ideenkomplexes auch in einem weitern, pastoralen Publikum nach Kräften gesorgt. Dass gleichwohl da und dort und nicht zum mindesten wohl gerade unter uns Schweizern eine beträchtliche Anzahl mehr praktisch als wissenschaftlich gerichteter Geistlicher über das fragliche Phänomen in genügend wünschenswerter Weise sich zu orientiren noch nicht in der Lage gewesen ist, lässt sich freilich keineswegs leugnen. Und doch zeigt sich die — gleichviel ob freudig zustimmende oder mehr oder weniger bestimmt ablehnende — Bekanntschaft, um nicht zu sagen, genauere Vertrautheit mit demselben mehr und mehr als ganz unerlässlich notwendiges Requisit für jedweden, der überhaupt mit dem bedeutsamen Fortschritt der theologischen Gedankenbewegung der Gegenwart in etwelchem Kontakte verbleiben und insbesondere den gründlichen Blick für die demnächstige Entwickelung der neu geschaffenen Situation sich offen behalten will. – Unter solchen Umständen möchten denn auch die folgenden Zeilen der zweifelsohne noch fortwährend durchaus opportunen Aufgabe pflichtmässiger Prüfung der bezüglichen Zeichen der Zeit in bescheidenem Masse sich dienstbar erweisen und zwar wird die so beabsichtigte Orientirung am zweckmässigsten wohl in der Weise sich erreichen lassen, dass zunächst in möglichst kurzen Zügen

die allgemeinen Grundlinien und der Aufbau des Ritschl'schen Systems selbst zu skizziren versucht und sodann ein rascher Blick auf die Würdigung geworfen werden soll, welche dasselbe bisher speziell bei uns, in unseren schweizerisch-theologischen Kreisen gefunden hat, aus welchen beiden Gesichtspunkten der aufmerksame Leser die etwa für die Zukunft sich ergebenden Fingerzeige leicht von selbst zu entnehmen im stande sein wird.

I.

Das theologische System Ritschl's weiss sich im allgemeinen wie im einzelnen ausschliesslich nur auf die Basis der mit Gott durch Christus versöhnten, gläubigen Gemeinde konstruirt. Indem es also den absoluten Unwert aller anderswoher gewonnener Fundamentirungen entschieden behauptet, lehnt es gleichzeitig jede Beurteilung durch irgendwelche fremdartige, nicht diesem Boden entwachsene Massstäbe rundweg von sich ab. Damit steht es nun in innigem Zusammenhang, wenn wir der Idee der Offenbarung und zwar der besondern Offenbarung Gottes des Vaters in Jesu Christo, dem Sohne, die fundamentale Stellung des treibenden, schlechthin dominirenden Zentralprinzips dieser Theologie vindiziren, in welchem alle ihre einzelnen Glieder erst ihre volle Beleuchtung, und zweckentsprechende Erklärung finden. In der Tat, nichts erscheint mehr dazu angetan, die durchaus charakteristische Besonderheit Ritschl's vor all' seinen zeitgenössigen, gleichviel ob apologetisch oder negativ gerichteten dogmatischen Kombattanten und Konkurrenten ihrer tiefsten Wurzel nach aufzuweisen, als gerade die Beobachtung des seinen systematischen Einzelexpositionen immer wieder unermüdlich zu Grunde liegenden Interesses, auf die mit grösster Deutlichkeit erkennbare, durch die Person, das Wort und Werk Christi uns real gewordene Offenbarung des gnädigen Liebeswillens Gottes des Vaters in ihren klar und unmissverständlich auf uns tendirenden Relationen als auf die alleinige Autorität und ausschliessliche Quelle und Norm theologischer Erkenntnis allen Wert zu legen. Und wo möglich noch kräftiger wird die zähe Präponderanz und die eminente Tragweite dieses so zentralen Offenbarungsprinzips in's hellste Licht treten, wenn wir jetzt die ihm entspringenden nächsten Konsequenzen zu skizziren uns anschicken. Zweifacher Art sind diese: zunächst ist es die, das wissenschaftliche und methodologische Verfahren in der Dogmatik normirende Stellung zur Philosophie, welche aus jener Zentralgrösse deduzirt wird und zwar zur Philosophie ebenso nach ihren materialen wie nach ihren mehr bloss formalen, erkenntnis-

theoretischen Beziehungen und sodann ergibt sich im fernern aus ihr — der erstgewonnenen Konsequenz selbständig koordinirt — die folgenschwere Ableitung der religiös-ethischen Idee des Reiches Gottes.

Wenden wir uns zunächst der Darlegung des Verhältnisses der Ritschl'schen Theologie zur Philosophie zu, so darf als bekannt vorausgesetzt werden, dass es sich in der die Erklärung der allgemeinsten Erfahrungsformen anstrebenden, philosophischen Methaphysik von jeher im Grunde hauptsächlich bloss um die zwei diametral einander gegenüberstehenden Weltanschauungen des Monismus und des Pluralismus gehandelt hat: ersterer nimmt nur ein Seiendes und damit das Werden als Grundbegriff an, letzterer (Atomistik, Monadologie) hält dagegen fest an der Existenz mehrerer Seiender und erklärt so das Sein als Fundamentalidee; eine dritte Richtung, der Empirismus (Kritizismus oder Skeptizismus) verzichtet auf jede Metaphysik als auf eine hinsichtlich der Beschränktheit menschlicher Erkenntnis-Fähigkeit ebenso unmögliche als unnötige Wissenschaft. Dass darnach Ritschl bezüglich der von ihm den Problemen der Philosophie gegenüber eingenommenen Stellung der letztern Klasse der reinen Empiriker zuzurechnen sei, scheint nach dem bisher Mitgeteilten sich beinahe von selbst zu verstehen: denn wenn er in der historischen Tatsache der in der Person und dem Werk Jesu Christi uns gewordenen Offenbarung, die für die theologische Forschung allein brauchbare Operationsbasis klar erkennt, ja ihr eine schlechthin autoritative Normativität bestimmt vindizirt, so kann die damit postulirte Exklusivität des reinen unverklausulirten Offenbarungsprinzips schlechterdings keine andere und namentlich nicht eine bloss aus dem natürlichen Welterkennen herausgeborene Grösse als sekundären Erkenntnisgrund der theologischen Systematik neben sich dulden. Insofern also erscheint der durchgängige Ausschluss jeglicher philosophischen, d. h. wenigstens material-philosophischen Influenz auf die in Frage stehende Doktrin, oder mit andern Worten die prinzipielle Verwerfung all' und jeder (rationalistischen) Vermischung der Offenbarungswahrheit mit irgend welchem natürlichen metaphysischen Welterkennen proklamirt. Und allerdings ist es das stetige und ernstliche Bemühen ihres genialen Urhebers, die Theologie von den Banden des sie bisher beinahe ausnahmslos verhängnisvoll beherrschenden, monistischen Intellektualismus frei zu machen und insoweit in souveräner Selbständigkeit auf

sich selbst zu stellen. Aber bei aller, ob auch noch so kräftigen, antispekulativen Protestation, und trotz oder vielmehr gerade infolge dieser überall hervorleuchtenden Tendenz der möglichst energischen Bekämpfung des konsequenterweise zur nackten Negirung der Persönlichkeit Gottes führenden pantheisirenden Monismus, fühlt er sich mit der Leugnung der Identität von Gott und Welt unwillkürlich bis hart zu dem diesem direkt entgegengesetzten, feindlichen Lager des monadologischen Pluralismus getrieben.[1]) Hinwieder aber lässt sich aus diesem Umstande in keiner Weise die Berechtigung zu dem Vorwurf ableiten, er sehe sich in Abweichung von dem von ihm acceptirten Zentralbegriff ja doch wieder genötigt, seine Waffen von philosophischer Seite her beziehen zu müssen: denn das reine und unvermischte Offenbarungsprinzip, wie überhaupt jede wahrhaft religiöse, d. h. dem Anspruch jeder Religion auf gänzliche Sicherstellung des Geistes gegenüber der äussern Naturabhängigkeit vollkommen Genüge leistende Weltanschauung steht mit pluralistisch gearteten Ideenkombinationen in einem gewissen, hier freilich nicht näher zu erörternden Korrespondenzverhältnis, so dass: wer der einen mit ganzer Konsequenz huldigt, mit beinahe zwingender Notwendigkeit zugleich zur Annahme der andern sich geführt sieht. Indem nun aber bekanntlich beinahe sämtliche Vertreter der neuern spekulativen Theologie — und zwar nicht etwa nur die wesentlich von Hegel's absolutem Idealismus influenzirten Systeme Biedermanns und Pfleiderers, sondern ebenso, wenn auch nicht im gleichen Masse konsequent, die in der Baader'schen und Schelling'schen Ideenwelt sich bewegenden Apologeten Dorner, Ebrard und Frank — meist ganz rückhaltlos gerade dem von R. so entschieden bekämpften, die moderne Philosophie sozusagen ausschliesslich beherrschenden Monismus sich in die verderblichen Arme gestürzt haben, lässt sich die Schwierigkeit dieser etwas isolirten Stellung des einen so vielen gegenüber unschwer ermessen, wogegen freilich zu hoffen steht, dass in nicht allzuferner Zukunft die gegenwärtig von einigen mit erfolgreicher Energie angestrebte Weiterbildung verwandter Leibnitz—Herbartischer, (auch Lotzescher) monadologischer Gedankenkonstruktionen ihm diesbezüglich einen kräftigen Succurs zuzuführen qualifizirt sein werde. —

[1]) So besonders, wenn er ausführt, dass das sog. kosmologische Argument für die Existenz Gottes zu einer Vielheit von Kräften führe: R. u. Vers: III, pag. 186. —

Direkter noch, überraschender und frappanter, als es bei dieser knappen Zeichnung des allgemeinen, materialphilosophischen Hintergrundes des quästionirlichen Systems sich nachweisen liess, präsentirt sich uns der intime Konnex der von ihm befolgten, formalphilosophischen Erkenntnistheorie mit dem Fundamentalprinzip der Offenbarung in Christo. Insofern diese nämlich eine geradezu autoritative Wertbedeutung für sich in Anspruch nimmt, lehrt sie den durch sie Geleiteten in allen Punkten mit der einfachen Acceptirung und Erklärung des unmittelbar Gegebenen und der erfahrenen Tatsache sich völlig begnügen und negirt somit selbstverständlich ebenso entschieden die Möglichkeit wie auch schon die Notwendigkeit eines die Höhenlage dieser einfach gegebenen Erscheinungen und geschichtlichen Bedingungen aller Erfahrung überschreitenwollenden und damit vermessen die ihm gesteckten Grenzen verkennenden, einseitigen Intellektualismus. Damit steht es im durchgreifenden Widerspruch, wenn die monistische Ontologie und vor ihr schon diejenige des alt-orthodoxen Systems in kontinuirlicher Abhängigkeit von der platonischen, die Allgemeinbegriffe als das Reale begreifenden Theorie im ganzen wie im Einzelnen darauf gerichtet ist, die Dinge, d. h. in diesem Fall die theologischen Erkenntnisobjekte erkennen zu wollen, wie sie an sich sind, losgelöst und abgesehen von ihren offenbaren Beziehungen zu uns. Hinwieder handelt Ritschl in durchgängiger Übereinstimmung mit jener ihm durch seine oberste Autorität auferlegten Beschränkung auf das Gegebene und Erfahrungsmässige, wenn er dieser fehlerhaften, ontologischen Konstruktion Punkt auf Punkt die andere, nach Kant von Lotze ausgeführte entgegengesetzt, wonach man nur in den äusseren, offenbaren Beziehungen, Erscheinungen und Wirkungen, welche man in einem abgegrenzten Raumumfang wahrnimmt, das Ding selbst wahrnehmen kann als das Gesetz aller der wechselnden, aber doch immer nur begrenzt veränderlichen Merkmale, welche unsere Wahrnehmung ausfüllen. Wenn also in den bisher gangbaren theologischen Systemen nach Massgabe der dort vorwaltenden irrigen Ontologie alles von oben herunter, von abgeblassten, apriorischen Allgemeinbegriffen aus deduzirt wird, verfährt R. in seinen eigenen Aufstellungen durchaus aposteriorisch, regressiv und induktiv, analytisch von dem uns Bekannten und Naheliegenden aufsteigend zu dem Entfernteren und Schwierigeren, aus den uns offenbaren Merkmalen und Beziehungen der Einzeldinge

auf uns ihr Wesen von unten herauf, nicht von oben herab konstruirend. Jene vulgäre Erkenntnistheorie erweist sich aber deshalb als unrichtig, weil das Ding dadurch, dass es hinter seine Merkmale, Erscheinungen und Wirkungen zurückgestellt und — von ihnen losgelöst — ausgestattet wird mit ruhenden Eigenschaften, unerkennbar gemacht wird, es wird durch solch irriges Vorgehen zum Ding an sich im Sinne Kants, bei welchem angekommen wir aber zugleich die äusserste Grenze unserer möglichen Erkenntnis erreicht haben. Denn „auf rein theoretischem Wege durch Induktion und Analogie, Spekulation, Intuition und intelligible Anschauung können wir überhaupt nie zur Erkenntnis des Transcendenten kommen", weil nun einmal das religiöse Erkennen stets ganz anderer Art ist, als das wissenschaftliche und das natürliche.[1])

Mit Absicht haben wir bei der Zeichnung des meist weniger bekannten oder doch vielfach missverstandenen philosophischen Unterbaus der Theologie des Göttinger Systematikers etwas länger verweilt; um so angemessener dürfte von hier an den Flug etwas rascher zu nehmen sich erweisen.[2]) Geringe Mühe verursacht zunächst die Ableitung der im weitern Aufbau des Systemes eine höchst gewichtige, einflussreiche Stellung einnehmenden, religiös-ethischen Idee des

[1]) Wir fügen hier noch bei, dass die schlechthinige Prävalenz der Offenbarungsidee konsequenterweise die allerradikalste Ausmerzung auch nur der leisesten Spur von neben ihr Gültigkeit beanspruchender, sog. natürlicher (d. i. eben nicht auf Offenbarung beruhender, sondern vorzugsweise dem theoretischen Erkennen entnommener) Theologie kategorisch postulirt (also auch der sog. Argumente für das Dasein Gottes, mit Ausnahme des moralischen); in der Tat lässt denn auch die von Ritschl gegen ihre beständig nicht wenige Theologen gefangen nehmende Schein-Autorität inszenirte Kriegsführung an schneidender Schärfe und prinzipieller Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig. (Vgl. Genaueres im Volksblatt für d. ref. K. d. Schw. 1883, Nr. 52).

[2]) Die mit Rücksicht auf den uns gestatteten Raum gebotene Beschränkung unserer Darstellung erlaubt uns hier jeweilen nur die einfache Anführung der Hauptgesichtspunkte des Systems und auch dieser weder mit der wünschenswerten Vollständigkeit noch mit der stetigen Hervorhebung der logisch-organischen Verknüpfung der einzelnen Glieder untereinander. Dagegen werden wir es uns angelegen sein lassen, je und je wenigstens die korrekte Konformität der aufgeführten Grundsätze Ritschls mit seiner nachgewiesenen, allgemein theologischen und formalphilosophischen Unterlage kurz anzudeuten. Wir folgen hierbei zumeist einfach referirend dem von Ritschl selbst in seinem „Unterricht" als dem prägnantesten und relativ gemeinverständlichsten Kompendium seines theologischen Gesamtsystems vorgezeigten Gang, zum Teil in wörtlicher Anlehnung an die dort sich findenden Expositionen.

Reiches Gottes aus dem Fundamentalprinzip: indem nämlich die Personifikation der Offenbarung Gottes des Vaters in Jesu Christo, dem Sohne, in ihrem Offenbarungsberufe tätig ist, verwirklicht sie das Reich Gottes, welches das von Gott durch diese Offenbarung seiner Liebe in Christo gewährleistete höchste religiöse Gut und zugleich das sittliche Ideal bildet, zu dessen Realisirung die Glieder der Gemeinde Christi sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise, nämlich durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe unter einander verbinden, und welches ferner als der Zweck Gottes in der Welt erkannt wird, um deswillen der Mensch die natürliche Eigenheit seiner Person hingibt und den technischen Besitz der Welt geringer achtet, als die durch Christus begründete Erlösung von Sünde und Gehörigkeit zum Reiche Gottes, worin auch eingeschlossen ist die geistige Herrschaft über die Welt, in welcher der Mensch zu einer Totalität in sich selbst gebildet ist, die allen partialen Wirkungen und Hemmungen aus der Welt sich überlegen zeigt in Demut, Zuversicht und Geduld.

Diese mannigfaltigen im Reiche Gottes zusammengefassten Erscheinungen von menschlichem Handeln aus Liebe sind nun aber ferner als das Korrelat des Selbstzweckes Gottes und als spezifische Wirkungen Gottes die vollkommene Offenbarung dessen, dass Gott die Liebe ist. Die Hervorbringung der Liebesgemeinschaft unter den Menschen ist demgemäss nicht bloss der Zweck der Welt, sondern zugleich die vollendete Offenbarung Gottes selbst, über welche hinaus keine andere und höhere vorgestellt werden kann.

Aus der Allgemeinheit des so definirten Reichgottesbegriffes lassen sich jetzt wohl sämtliche Kapitalpositionen der einzelnen dogmatischen Loci meist mit ziemlicher Leichtigkeit ableiten. Behufs Vornahme dieser Deduktion erlauben wir uns eine Stoffverteilung in folgende fünf Hauptgruppen:

1. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit. (Dogmatik und Ethik.)
2. Die Theologie im engern Sinn.
3. Die Christologie.
4. Die Hamartologie und Soteriologie.
5. Die Ethik (chr. Vollkommenheit).
6. Die Ecclesiologie („Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung").

1. Religion und Sittlichkeit. Was zunächst den ersten Punkt betrifft, die gegenseitigen Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit, so sind nach der von der religiösen Wurzel ihren Ausgangspunkt nehmenden Idee des Reiches Gottes als des von Gott geschenkten höchsten Gutes und damit zugleich sittlichen Ideales diese beiden eigentümlichen Provinzen unter durchaus bewusster und konstanter Festhaltung der primären Hegemonie der erstgenannten auf eine möglichst innige, wechselseitige Cooperation, keineswegs aber auf eine unklare und verschwommene Verquickung angewiesen: demnach bearbeitet die Ritschl'sche Dogmatik auch ethischen, die Ritschl'sche Ethik auch dogmatischen Stoff, da jede dieser beiden Disziplinen unter dem konstitutiven Einfluss sowohl der religiösen Erlösungsidee, wie der ethischen Gottesreichidee steht. Diese nämliche Auffassung liegt auch der folgenden Definition des Christentums, welches nicht einer um einen Mittelpunkt laufenden Kreislinie, sondern einer durch zwei Brennpunkte (den religiösen und den ethischen) beherrschten Ellipse vergleichbar ist, zu Grunde: „Das Christentum ist die monotheistische, vollendet geistige und absolut sittliche Religion, sofern sie auf Grund des erlösenden und des Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht und den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliest, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist." (R. u. Verf. III, pag. 9.)

2. Theologie. Aus dem soeben Mitgeteilten resultirt weiter sofort das Correlat-Verhältnis zwischen dem Reichgottesbegriff als Endzweck der Welt und der Gottesidee als der Liebe. Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen im Reiche Gottes kann nämlich (Unterricht § 10) als praktischer Grundsatz nur wirksam werden, indem sie aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen Gemeinde erzeugt worden ist. Da diese Aufgabe über alle natürlich bedingten, sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der Christengemeinde ihren notwendigen Massstab an dem Gedanken des übernatürlichen, ethisch-theistisch zu begreifenden Gottes. Von dem johanneischen Satze: „Gott ist die Liebe", als dem einzig berechtigten, geoffenbarten Ausgangspunkte aus wird nun in diesem, hiermit betretenen Gebiete der Theologie im engern Sinne die einheitliche, streng logische Ableitung aller übrigen sogenannten ethischen wie metaphysischen Attribute Gottes in gleich-

mässig befriedigender und ungezwungener Weise vorgenommen.[1]) — Diese so dem rein biblischen Offenbarungsboden entnommene, von der Voraussetzung irgend eines andern möglichen Begriffes prinzipiell absehende Fundamentirung der Gottesidee wird durch das dominirende Zentralprinzip der Offenbarung in Christo postulirt und motivirt und illustrirt so zugleich auch jene von uns aufgezeigte, in allen Punkten mit vollendeter Konsequenz durchgeführte, empirisch-realistisch-erkenntnistheoretische Methode. Darnach ist es über allen Zweifel absolut erhoben, dass nur die an der Offenbarung orientirte Lehre von Gott als unserm Vater in Christo, d. h. als der Liebe für uns als eine wertvolle, den christlichen Gottesbegriff erschöpfende bezeichnet werden darf; der bloss auf dem Wege theoretischer Spekulation nach aristotelischem Muster bis auf die neuesten Tage herunter (auch bei Orthodoxen, wie Philippi und Frank) erhältliche Gottesbegriff erreicht bei weitem nicht die Höhenlage der Idee des christlichen Gottes als unseres Vaters in Christo; vielmehr ist es nichts anderes als eine ganz unzulässige Erschleichung, wenn man an die Stelle jenes actus purus oder absoluten Seins ohne weiteres den christlichen Gottesbegriff setzt; also jeder Anspruch darauf, dass man etwas von Gott an sich als dem purus actus oder als der absoluten Kausalität lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen, aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar und wertvoll wäre, ist ganz durchaus ohne zutreffenden Grund. —

3. Christologie. Neben dem so fixirten christlichen Gottesbegriff besitzen wir aber an der den Vater offenbarenden und gottesreichstiftenden Tätigkeit der Person Jesu Christi einen uns noch näher stehenden Massstab zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen der übernatürlichen Aufgabe des Reiches Gottes als der vollständigen gegenseitigen Verbrüderung der einzelnen durch das Handeln aus Liebe und ihrer praktischen Verwirklichung und Geltung in der christlichen Gemeinde. Indem wir so zur Darstellung der Christologie Ritschl's gelangen, handelt es sich auch hier wiederum nur um die klare Erkenntnis des Wesens der Person Christi aus der allein uns möglichen

[1]) Genaueres s. „Unterricht" §§ 11—18; R. u. Vers. III, 170—278. Da wir hier darauf im einzelnen einzutreten nicht in der Lage sind, machen wir nur noch speziell auf den von Ritschl gegebenen, auch von einigen Gegnern als höchst bedeutsam anerkannten Nachweis von der von Hegel und seinen Anhängern rundweg negirten totalen Verträglichkeit der Absolutheit Gottes mit seiner Persönlichkeit aufmerksam.

Betrachtung seines offenbaren, deutlich erkennbaren geschichtlichen, Wirkens in seiner hiesigen Berufsstellung und seinem irdischen Personleben, keineswegs aber um irgend eine unmögliche, dialektische Konstruktion seiner innertrinitarischen Verhältnisrelationen und ebensowenig um irgend eine für den einfachen, nicht metaphysisch orientirten Gläubigen wertlose Verstandesinstruktion über die Art und Weise, wie er in den Besitz der von ihm geoffenbarten Reichgottesmysterien gelangt sei. Die bleibende Bedeutung Jesu Christi für seine Gemeinde und überhaupt seine religiöse Einzigartigkeit kann somit durch Berufung auf derartige keinenfalls je zu unmittelbarer Evidenz führenden Spekulationen niemals genügend motivirt und sichergestellt werden; letzteres wird vielmehr erst dann der Fall sein, wenn der Nachweis geleistet wird, dass Christus erstens zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschliesslich befähigt war, dass er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat, und dass er insbesondere die Übel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmut über ihn verhängte und welche ebensoviele Versuchungen zum Zurückweichen vom Berufe waren, in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat. Zweitens ist sodann zu beachten, dass die Berufsaufgabe Christi oder der Endzweck seines Lebens nämlich das Reich Gottes, gerade der ihm bekannte Endzweck Gottes in der Welt ist. Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäss von sich behauptet, bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu. Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes, so dass auch die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes nur durch ihn vermittelt ist. Wenn man deshalb diese in ihrem eigentümlichen Beruf tätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werte schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige

Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue. Dabei ist vorbehalten, dass diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, dass dessen Glieder gegenseitig die Liebe üben; indessen ist diese Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich. — Drittens ferner entspricht der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck für die Welt ist, der Vorzug Christi, dass ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist, und zwar hat er dieselbe (gegen die Kenotiker) direkt ausgeübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigentümlichen Massstabe der Religion, sondern auch gerade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden; denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewissheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines Lebens zu sichern; demgemäss ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werte seiner Person durchaus entsprechende, folgenrechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgiltig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen. — Wenn es sich endlich um die richtige Deutung der Gottheit Christi handelt, so ist zu erwägen, dass in der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufstätigkeit Christi dieselben Akte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt sind. Diese in der vollständigen Schätzung Jesu notwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die christliche Gemeinde von jeher die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Tätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigentümliche Prädikate Gottes und als die eigentümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden. Sind aber die Gnade und Treue und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden

Attribute Gottes, so wird eben die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädikate seiner Gottheit sicher gestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben. (Unterricht §§ 20—24).

4. Hamartologie und Soteriologie. Wie hinsichtlich der eigentlichen Theologie und Christologie, so verzichtet Ritschl auch bezüglich der Hamartologie auf alle in leeren Abstraktionen sich bewegenden metaphysischen Ableitungen; daher tadelt er es entschieden, dass in der hergebrachten Form der Dogmatik bei der Lehre von der Sünde ihr allgemeiner Begriff als passiv angeerbte Verderbnis der menschlichen Natur (Erbsünde) vorangeschickt und erst darnach die aktive Sünde beurteilt und erklärt wird. Vielmehr begründet erst die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung von Christus in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Hiebei kommt in Betracht, dass das Reich Gottes, sofern die christliche Gemeinde an seiner Verwirklichung tätig ist, im Werden begriffen und deshalb auf allen Punkten mit den Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist. Indem also freilich jeder, der von christlichen Eltern abstammt, in die Gemeinde Christi hineingeboren wird, wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen, in das Reich der Sünde hineingestellt, dem sein natürlicher Wille als solcher nicht entgegenwirkt. Die Tatsache der allgemeinen Sünde des Menschen wird nämlich erfahrungsmässig dadurch festgestellt, dass der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfaltigen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen; eine allgemeine Notwendigkeit zu sündigen kann aber weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens noch aus einer Zweckmässigkeit für die sittliche Ausbildung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden. Der Kern nun aller individuellen wie gemeinsamen Verurteilung des Bösen ist das Schuldgefühl als Ausdruck der in der Willensfreiheit eingeschlossenen Selbstverantwortung; die Strafe aber im religiösen Verhältnis zu Gott ist, abgesehen von äussern Übeln, die Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmässigen oder erwünschten

Gemeinschaft mit Gott. Demgemäss ist der Bestand der aufgelösten Schuld als die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammnis anzusehen, sofern damit der Mangel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von Gott ausdrückt.

In diesem Gefühl der Schuld und der Getrenntheit von Gott wird man durch die Erkenntnis, dass man als Glied der christlichen Gemeinde zu dem Reiche Gottes berufen sei als dem höchsten Gute und zugleich als der höchsten gemeinschaftlichen Aufgabe der Menschen, wesentlich gesteigert. Indem deshalb das Christentum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurteilung zuzumuten scheint, so hebt dasselbe diesen Kontrast dadurch auf, dass es zugleich die Gewissheit der von Gott verliehenen Erlösung mit sich führt. Diese bedeutet im Christentum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Schuld der Sünde unter der Voraussetzung aufgehoben wird, dass mit dem Gefühl von ihr weder Gleichgültigkeit noch Trotz gegen Gott verbunden ist. Als göttliche Gnadenabsicht ist die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende Sündenvergebung oder Gerechtsprechung (die Rechtfertigung als der religiöse Ausdruck der im Christentum möglichen spezifischen Abhängigkeit der Menschen von Gott) in einem freien Urteil enthalten, welches dahin lautet, dass die Sünder unter Vorbehalt der noch in Betracht kommenden Bedingungen von Gott berechtigt werden, in die Gemeinschaft unter ihm und in die Mittätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes, einzutreten, ohne dass ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hindernis dafür bilden. Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urteiles besteht darin, dass keine sittliche Leistung (Verdienst) bei dem so gestellten Menschen denkbar ist um dieses Urteil hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes, um gültig oder wirksam zu werden. Mit der Sündenvergebung = Verzeihung fallen auch die speziellen Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältnis gegen Gott zusammen. Indem ferner die Sündenvergebung oder Versöhnung als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde, innerhalb welcher der einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet, für deren Eigentümlichkeit ebenso notwendig ist, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes, ist es dagegen eine Rückbildung auf

den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, resp. ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und demnach bemessenes Bedürfnis oder als ein immer erst zu erringendes Gut angekündigt wird. Endlich ist die Sündenvergebung als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde nur aus dem positiv-christlichen Gottesbegriff zu verstehen, weshalb auch ihre Geltung an das eigentümliche Wirken Christi gebunden ist. Wie ist demnach die soteriologische Tätigkeit Christi zu verstehen und zu beurteilen? Er selbst knüpft bekanntlich im voraus und nach ihm die ältesten Zeugen den Erfolg derselben an die Tatsache seines Todes, und zwar geschieht dies insofern, als derselbe in Analogie zu den alttestamentlichen Opfern steht, welche gemäss der Gnade Gottes für die israelitische Gesamtgemeinde gebracht worden sind. In der Tat hat der Tod Christi den Wert des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, aber nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angetan haben, sondern sofern er diesem Verhängnis, als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigentümlichen Beruf in seinem Gehorsam freiwillig zugestimmt hat. Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schliessung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er gleichsam als Kompendium seines ganzen wertvollen Lebens mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefasst wird, welche seine gesamte Berufstätigkeit ausfüllt. Nun hat Christus seinen ununterbrochenen freiwilligen Berufsgehorsam nicht bloss für sich, sondern notwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen. Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise alles geleistet, was die Echtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten. Die Ansicht dagegen, dass Christus durch die stellvertretende Erduldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe der beleidigten Gerechtigkeit oder dem Zorne Gottes Satisfaktion geleistet und damit die Gnade Gottes frei

gemacht habe, wird durch keine deutliche und direkte Stelle im Neuen Testament begründet; sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung fest steht, und welche den Sinn hat, dass das Recht das der Religion übergeordnete Verhältnis Gottes zu den Menschen sei. Dagegen lehrt Ritschl, dass der Opferakt der priesterlichen Lebensvollendung Christi insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung diene, als er als ihr absichtlicher Vertreter, als caput ecclesiae die durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl sich vollziehende Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt. Aus der so ermöglichten Versöhnung mit Gott kommt den Gliedern der Gemeinde die Gotteskindschaft zu und weil Christi Geduld in Leiden und Tod seine Herrschaft über die Welt zu Gunsten seiner Gläubigen festgestellt hat, schliesst der Glaube an ihn die geistige Herrschaft über die Welt, das ewige Leben in sich oder die christliche Freiheit, welche in der Unabhängigkeit des christlichen Selbstgefühls von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise in der Gegenwart erlebt wird („Unterricht“ §§ 26—45).

5. Ethik. Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich aber die Berufung zum Reiche Gottes und die religiöse Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Impulse zu den entsprechenden ethischen Selbsttätigkeiten zu erfahren, denn allein auf Grund des Besitzes des höchsten Gutes kann die Lösung der ethischen Aufgabe des Reiches Gottes gelingen. Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurteilung des jenen Antrieben entsprechenden zusammenhängenden Lebenswerkes alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an. Die Übereinstimmung dieser Antriebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen einzelnen wird aber begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde, den christlichen Gemeingeist, welcher, indem in ihm die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntnis und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes selber ist. Mühelos können wir bereits aus dieser nur kurzen Andeutung der Grundlinien der Ritschlschen Lehre vom heiligen Geist auch hier wieder die gänzliche Harmonie derselben mit seiner die reale Gültigkeit aller Allgemein-

begriffe verwerfenden und allein mit der jeweiligen Ableitung einer Gesamtansicht aus der Beobachtung des Einzelnen und Besonderen sich zufrieden gebenden Fundamentalmethode konstatiren: darnach steht es fest, dass, wenn der heilige Geist nicht in den übereinstimmenden und gemeinsamen Bewegungen und Tätigkeiten der Gemeinde nachgewiesen wird, seine transcendente Gegenwart überhaupt schlechterdings völlig wertlos ist; darum ist in diesem Lehrstück das Interesse für uns überall von dem Gesichtspunkte normirt, die Früchte und Segnungen des Geistes klar und sicher zu stellen, so wie sie in der christlichen Gemeinde erkennbar und erlebbar sind. Es muss hier freilich darauf verzichtet werden, den Nachweis der Richtigkeit dieser These durch Reproduktion seiner einzelnen, auch von Gegnern als trefflich ästimirten, ethischen Excurse zu leisten; dagegen dürfen wir wenigstens die knappe Hervorhebung seiner für ihn und seine Christentumsauffassung höchst charakteristischen und zudem für die Demonstration der praktisch-kirchlichen Qualifikation seiner Theologie sehr wichtigen Vollkommenheitslehre nicht völlig unterlassen. Indem Ritschl behufs Deduktion derselben in der Einheit der doppelten — einerseits in der Betätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt religiös, anderseits in der Mitarbeit am Reiche Gottes sittlich orientirten — Lebensbestimmung des an Christum gläubig gewordenen Individuums seinen Ausgangspunkt nimmt, weist er in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit (der durchgehenden Stimmung im christlichen Leben) das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit nach, welche zusammenfällt mit der persönlichen Heilsgewissheit des Christen. Diese ist jedoch keineswegs so zu verstehen, dass je die Reihe der pflichtmässigen Handlungen, in welchen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, eine vollständige werden könnte; vielmehr ist mit Rücksicht auf die tatsächliche Fortwirkung der Sünde die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich und es fällt deshalb die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit in jenem Sinne weg (gegen die methodistische Vollkommenheitslehre). Indessen muss ungeachtet der unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nicht nach der endlosen Reihe von einzelnen guten Werken, zu deren Leistung wir verpflichtet wären, sondern nach der qualitativen Beurteilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art sich

richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, dass die einzelnen Teile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besondern Art gegliedert sind. Dem entspricht es, dass die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters besteht. (Heiligung.) Darin ist eingeschlossen, dass man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittlichen Berufe ausübt und dass man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besondern Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird (evangelisches Lebensideal). So gliedert sich denn die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entspricht, in die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, welcher die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt ist, die Demut, die Geduld, das Gebet — und in die sittlichen des pflichtmässigen Handelns im besondern Beruf und der sittlichen Tugendbildung. (Conf. Aug. II, 6). In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt jetzt die einzelne Person den Wert einer Totalität, welche dem Werte der ganzen Welt als der Ordnung des geteilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist. Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede partikulare Autorität eingeschlossen (1. Kor. 3, 21 ff.). Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet das absolute Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes, durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Wert unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verhältnisse desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen. Die so verstandene Vollkommenheit, welche auf Grund der Gnade Gottes und gemäss der Erlösung durch Christus in der Übung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht, ist von dem Gefühl der Seligkeit notwendig begleitet. Sofern es einzelnen gelingt, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde sowie in der Geduld gegen die äussern Hemmungen zu behaupten, so werden gerade solche aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urteil schöpfen, dass sie mit Mängeln und Unvollkommenheiten behaftet sind. Deshalb werden gerade diese es ablehnen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung

einen engern Kreis derselben aufzurichten. Vielmehr richtet sich der christliche Glaube, welcher aus der Versöhnung durch Christus des ewigen Lebens gewiss ist, und dieses Gut in Übung der Gerechtigkeit wie in Heiligung festhält, an der Hoffnung auf, dass die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmässige Weltordnung hinausliegen. Was die hiermit angedeutete Lehre von den letzten Dingen betrifft, so steht ihre biblisch begründete[1]) Geltung im allgemeinen dem religiösen Glauben der Gemeinde zwar unbedingt fest, jedoch lässt sich über die Transcendenz dieser die mögliche Grenze aller menschlichen Erfahrung weit überbietenden, eschatologischen Verhältnisse eine dogmatisch-wissenschaftliche Theorie nicht aufstellen. Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wissbegierde an, nicht auf das wie, sondern darauf, dass keiner selig ist ausser in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes. („Unterricht“ §§ 46—77).

6. Ecclesiologie. Handelt es sich endlich noch um die Frage nach dem Verhältnis des Reiches Gottes zur christlichen Kirche, so sind nach Ritschl diese beiden Grössen in sehr bestimmter Weise von einander zu unterscheiden. Kirche nämlich sind die an Christus Glaubenden, sofern sie im Gebet ihren Glauben an Gott den Vater oder sich für Gott als die ihm durch Christus wohlgefälligen Menschen darstellen. Reich Gottes dagegen sind die an Christus Glaubenden, sofern sie, ohne die Unterschiede des Geschlechts, Standes, Volkes aneinander zu beachten, gegenseitig aus Liebe handeln und so die in allen möglichen Abstufungen bis zur Grenze der menschlichen Gattung sich ausbreitende Gemeinschaft der sittlichen Gesinnung und der sittlichen Güter hervorbringen; ferner gibt die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen ihre eigentümliche Art jedem Beobachter zu erkennen, während das sittliche Reich Gottes, auch sofern es in Handlungen sinnenfällig wird, in seiner eigentümlichen Art nur für den christlichen Glauben offenbar wird. Endlich ist die gottesdienstliche Gemeinschaft der Christen der Grund für rechtliche Ordnungen, deren sie um ihrer selbst willen bedarf. Das Reich Gottes aber wird zwar dadurch nicht beeinträchtigt, dass das sittliche Handeln unter Umständen in rechtliche Formen eingeht, ist

[1]) Über die Stellung Ritschls zur Schriftautorität überhaupt. Vgl. „Volksblatt für die reform. K. d. Schweiz“ 1884, Nr. 5 u. 6.

aber von ihnen in seinem Bestande durchaus unabhängig. (R. und Vers. III, pag. 245 ff.) Das religiöse Handeln der Kirche oder der Gemeinde der an Christus Gläubigen, welches durch die Offenbarung des höchsten Gutes in Christo hervorgerufen ist, zeigt sich zunächst im öffentlichen Kultus als gemeinsames Gebet. Für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde ist es jedoch unumgänglich, dass ihre Gebetstätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde. Deshalb hat die Kirche oder christliche Religionsgemeinde ihr weiteres Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium, d. i. dem offenbaren göttlichen Gnadenwillen, dessen Zweck in dem Reiche Gottes besteht und der deshalb auch die richtige Deutung Christi umfasst. Das Wort Gottes ist so nicht bloss zur Erwerbung der Erkenntnis, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Überzeugung und als Antrieb und Masstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche, aktive Merkmal der christlichen Gemeinde bildet. Mit jenem Inhalt und mit dieser Wirkung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Wert als Wort Gottes. Endlich sind Taufe und Abendmahl, diese beiden sakramentlichen Kultushandlungen und Bekenntnisakte der religiösen Gemeinde, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche. Der einzelne Gläubige nimmt daran Teil nicht als Einzelner, sondern sofern er sich als Glied der Gemeinde vorstellt. Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereignis des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist, so verbürgt jene Kultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht. Auf diesen Rücksichten beruht ihre Geltung als Sakrament oder Gnadenmittel. („Unterricht“ §§ 78—83.)

Indem wir die noch restirenden Beziehungen der Ritschl'schen „Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung“ übergehen, wie z. B. die Ökumenicität der Kirche und ihr Verhältnis als gottes-

dienstliche Gemeinde zu der in Rechtsformen sich darstellenden äussern kirchlichen Ordnung und Leitung und zu der in Dogmen sich ausprägenden theologischen Schule) erübrigt uns nur noch die kurze, zusammenfassende Hervorhebung der schon im bisherigen Laufe unserer Darstellung zuweilen angedeuteten, eminenten Wertschätzung, welche Ritschl der christlichen Gemeinde als des Gesammtorganismus ihren einzelnen Angehörigen als Einzelnen gegenüber durchweg zu Teil werden lässt: Darnach erfreut sich nämlich der einzelne Christ nur als Glied der religiösen Gemeinde Christi des Besitzes der Sündenvergebung und Rechtfertigung[1]) infolge der unmessbaren Wechselwirkung zwischen der eigenen Freiheit und dem bestimmenden Einfluss der Gesellschaft; der einzelne Gläubige kann also seine Stellung zu Gott nur so richtig beurteilen, dass er von Gott durch Christus in der von demselben gegründeten Gemeinde versöhnt sei. Überhaupt geht der Einzelne nie als solcher, sondern immer nur unter den mehr günstigen oder ungünstigen Bedingungen seiner besondern nationalen Bildung auf die allgemein menschliche Aufgabe des Christentums ein. So ist denn an die Vermittlung durch Wort und Predigt in der christlichen Gemeinde jeder Einzelne für sein religiöses Leben stets gebunden. Von diesen Gesichtspunkten aus erklärt sich auch die kräftige Opposition Ritschls gegen die Annahme eines unmittelbaren d. h. eben nicht durch das Wort Gottes und durch die genaue in der Gemeinde fortwirkende Erinnerung an die persönliche Offenbarung in Christus vermittelten Verhältnisses zwischen dem einzelnen Christen zu Gott oder Christus. Dass diese der im Pietismus gebräuchlichen Beurteilung direkt entgegengesetzte Wertschätzung der Gesamtheit der religiösen Gemeinde als der Besitzerin des höchsten Heilsgutes, an welchem der Einzelne nur durch Zugehörigkeit zu ihr Anteil hat mit der katholischen Auffassung des Kirchenbegriffs schlechterdings nichts gemein habe, wird von Ritschl selbst in Rechtf. u. Vers. III, pag. 524 f. und anderswo schlagend nachgewiesen.

Ein ebenso grossartig angelegtes wie grossartig durchgeführtes System ist es, welches hiermit in raschem Fluge an unserm geistigen

[1] „Die Rechtfertigung oder Versöhnung, wie sie positiv an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus begründeten religiösen Gemeinde und auf die Einzelnen nur demgemäss, dass dieselben durch den Glauben sich dieser Gemeinde einreihen."

Auge vorübergezogen ist, Vielen vielleicht nur zu grossartig! Mit der knappen und dürren Skizzirung seiner kapitalsten Gesichtspunkte dem Leser die eminente Tragweite der in ihm liegenden theologischen Gedankenarbeit zum klaren Bewusstsein gebracht zu haben, schmeicheln wir uns keineswegs; vielmehr war es uns mit unserm Versuche lediglich darum zu tun, bei diesem oder jenem zunächst wenigstens vorläufig das divinatorische Gefühl der zweifellosen Bedeutsamkeit und vielversprechenden Gediegenheit dieses Ideenkomplexes zu erwecken oder — wo solches bereits vorhanden — frisch zu beleben. Dass diese und jene fruchtbaren Elemente des hier kraftvoll in eins konstruirten Systems da und dort bereits früher zum meist freilich vereinzelten Ausdruck gelangt sind[1]), wer wollte es leugnen? Aber gerade das sichert der vorliegenden dogmatischen Leistung ihre wertvolle Prästanz, dass hier einmal all' jene, ob auch an und für sich noch so entwicklungsfähigen, so doch in ihrer Isolirung wenig signifikanten *disjecta membra* zu einem monumentalen Bau harmonisch vereinigt sich finden. Und in der wuchtigen Energie dieser Tatsächlichkeit liegt zugleich die sicherste Garantie für die unbestreitbare Lebens- und Zukunftskräftigkeit der hier niedergelegten Kombinationen, um welche uns so wenig bange zu sein braucht, dass wir vielmehr keinen Augenblick daran zweifeln, dass ihre allmäliche Verarbeitung und Nutzbarmachung — in um so ausgedehnterem Masse, je tiefgründiger und allseitiger sie progredirt — der systematischen Theologie überhaupt ihren charakteristischen Stempel von jetzt an auf Jahre hinaus aufzuprägen vermögen wird. Vornehmlich wird — um hier nur eines anzuführen, neben der tatkräftigen Opposition wider die Geltung jeglicher natürlicher Theologie die entschiedene Gewichtlegung auf die sozialen Interessen und Tendenzen des Christentums nach seiner religiösen wie nach seiner ethischen Seite hin in weiten Kreisen mehr und mehr freudigen Beifall sich zu erwerben nicht verfehlen. Und Hand in Hand mit der seltenen Fruchtbarkeit vieler seiner Positionen in dogmatisch-wissenschaftlicher Hinsicht, geht, was hervorzuheben uns hier noch am Herzen liegt und was schliesslich ja das eigentlich ausschlaggebende Kriterium der Gediegenheit und idealen Brauchbarkeit jedes neu zu Tage getretenen, theologischen Systems notwendig sein muss, eine ihm in hohem Grade eignende, höchst rühmliche,

[1]) Z. B. bei Menken, auch wohl bei Nitzsch u. a.

der pastoralen Arbeit an der Erbauung der christlichen Gemeinde ungewöhnlich förderliche praktisch-kirchliche Befähigung[1]), welche ihm mehr noch als manches andere viele und begeisterte Freunde zu verschaffen geeignet ist. Indem diese Theologie nämlich — in durchaus evangelisch-kirchlichem, in der Continuität der reformatorischen Lehrtradition beharrenden, zudem unionsfreundlichem[2]) Geiste gehalten und von der steten, bewussten Abzweckung auf die praktischen, religiös-ethischen Ziele der nur im Dienste der Kirche Christi arbeitenden theologischen Wissenschaft durchweg geleitet[3]) — im Zentrum der christlichen Heilslehre dem Gedanken der Freiheit eines Christenmenschen als der köstlichen Frucht der empfangenen Rechtfertigung und Versöhnung mit Gott und des durch Christus vermittelten Friedensstandes gegen Gott, als der hervorragendsten Entfaltung des religiösen Selbstgefühls, spezieller noch als der Zuversicht des Gebetes und dem Vertrauen auf die Vorsehung Gottes und insbesondere als der absoluten Unabhängigkeit von und Erhabenheit über alle nur möglichen partikularen Bedingtheiten und Hemmungen dieser Welt und ihrer mannigfachen Übel — indem sie diesem Gedanken von der *libertas christiana*, dass also der mit Gott versöhnte Christ unter allen Umständen und in allen Lagen seines Lebens unbedingt ein Herr sei über alle Dinge, den unbeschränktesten Spielraum in all' ihren Expositionen unermüdlich immer und immer gewährt, so dass man diesbezüglich die Behauptung wohl wagen darf, diese Theologie sei im Grunde nichts anderes, als eine wissenschaftliche Illustration oder Glorifikation des paulinischen Dictums: „Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben . . . . . : noch irgend eine andere Kreatur uns scheiden mag, von der Liebe Gottes in Christo Jesu unserm

[1] Es freut mich, gerade diese wichtige Beziehung der Ritschl'schen Theologie auch im ersten diesjährigen Heft der Bassermann'schen „Zeitschrift für praktische Theologie" in einem Aufsatz von Pfr. Ernst Issel: „Die Bedeutung der Frage nach Metaphysik in der Theologie für den praktischen Geistlichen" in trefflicher Weise gewürdigt zu sehen.

[2]) Die Kirchlichkeit wie der Unionscharakter des Ritschl'schen Systems werden in Nr. 6 des laufenden Jahrgangs des „Volksblattes für die reform. K. d. Schw." nachgewiesen.

[3]) Z. B. Rechtf. u. Vers. III. pag. 3: „Der Glaube der Gemeinde, dass sie zu Gott in dem Verhältnis steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Objekt des theologischen Erkennens".

Herrn“ (Röm. VIII, 38), indem — sagen wir — dieses glorioseste Thema des weltüberwindenden Christenglaubens in dieser Theologie in allen denkbaren Variationen wiederkehrt, gelingt es ihr, dem von ihr Influenzirten eine begeisterte Freudigkeit und unerschütterliche Sicherheit seiner christlichen Überzeugung zu vermitteln, deren lebendige, überweltliche Kräftigkeit unter der Voraussetzung stets reifender persönlicher Erfahrung und fortwährend innerer Vertiefung die herrlichste, felsenfesteste Bürgschaft in sich trägt, dass unter solchen Bedingungen die an der Gemeinde Christi geleistete Arbeit nicht vergeblich sein könne in dem Herrn. — Und wenn weiter die besprochene Theologie in ihrer allgemeinen philosophischen Grundlage wie in vielen ihrer einzelnen Lehrglieder in der von ihr postulirten Beschränkung der theologischen Forschung auf die klar erkennbaren und geoffenbarten, der religiösen Erfahrung zugänglichen Objekte und Relationen uns lebhaft zu Gemüthe führt, dass unser Wissen hienieden Stückwerk sei und dereinst erst ein vollkommenes Erkennen von Angesicht zu Angesicht ermöglicht sein werde, so liegt zwar in diesem Bekenntnis der richtig verstandenen *ignorantia* ein unabweislicher Wink zur Demut, welche hier im Glauben zu wandeln sich bescheidet, aber doch gleichzeitig nur um so kräftiger der siegreichen Hoffnung auf das zukünftige Schauen sich freudig bewusst bleibt.

Dass das Erscheinen der Theologie Albrecht Ritschls in Deutschland grosses Aufsehen erregt hat, ja dass die durch den von ihm in's Wasser geworfenen Stein erregten Kreise an Ausdehnung und Zahl noch immer gewinnen, das dürfen wir als zweifelsohne den meisten unserer Leser genugsam bekannt voraussetzen; weniger präsent dürfte sich ihnen die Kenntnis der Verumständungen erweisen, unter welchen und inwiefern solches auch bei uns in der Schweiz der Fall ist. Letzteres zur Untersuchung zu bringen, wird daher die Aufgabe des II. Teiles unserer Arbeit bilden.[1])

[1]) Den wir wegen Mangel an Raum leider erst im nächsten Heft bringen können. *(Red.)*

Mitteilungen.

Die Namensform Zwingling, welche aus der Wiener Universitäts-Matrikel im I. Heft, Seite 92 dieser Zeitschrift mitgeteilt wurde, ist seither angezweifelt worden; es sei wohl Zwinglius oder Zwinglinus zu lesen.

Eine nochmalige Anfrage in Wien hat die Gelehrten des dortigen Hof- und Staatsarchivs zu genauer Prüfung veranlasst, und zu dem Ergebnisse geführt, es sei an der mitgeteilten Schreibung Zwingling durchaus festzuhalten. Diese wird auch durch ein mir mitgeteiltes Facsimile ausser Zweifel gestellt, sowie durch den Umstand, dass die Basler Matrikel, zum Jahre 1502, ebenso liest (vgl. den Artikel „Zwingli in Basel", S. 185 dieses Heftes).

Es legt sich also die sprachliche Erklärung nahe, die denn auch bereits von anderer Seite in anerkennenswerter Weise versucht worden ist, (vergl. unten, Seite 185). Behufs weiterer Prüfung werden die ältern urkundlichen Formen nötig sein und mag auch vorläufig noch bemerkt werden, dass der damalige Wiener Rektor, der die Einträge in die Matrikel besorgte, dem alemannischen Stamme angehört hat. (E. Egli.)

Zwinglis Name. Die dankenswerte Mitteilung im I. Hefte dieser Zeitschrift (pag. 92) über Zwinglis Inscription an der Wiener Universität ist in mehrfacher Beziehung interessant. Einmal ist nun chronologisch festgestellt, dass Zwingli zum Sommersemester 1500 in Wien eintraf, wodurch auch sein vorhergehender Aufenthalt in Bern auf die Jahre 1498—1500 fixirt wird, worüber man bisher im ungewissen war. Dann ist merkwürdig an dieser Mitteilung die Schreibart des Namens: Udalricus Zwingling. Dass da ein Schreibfehler vorliege für Zwinglinus oder dergleichen werden wir erst vermuten dürfen, wenn eine andere Erklärung nicht zu geben ist. Nun ist aber anderweit bekannt, dass Zwingli selbst seinen Familiennamen lateinisch Geminius schrieb, von Geminus, Zwilling. So findet sich der Name zweimal in der Vorrede der Wiesendanger'schen Ausgabe des Pindar und in dem Nachwort dazu, beide von Zwingli 1526 verfasst (Schuler & Schulthess, IV 2, pag. 159. 163). Diese Latinisirung scheint in der Tat, mehr als die in Cogentius, die Schuler (Bildungsgeschichte Zwinglis, Anm. 18), als in Wien vorgenommen anführt, das Richtige zu treffen. Denn das Wort Zwilling lautet noch im Mittelhochdeutschen Zwinclinc, mit den Nebenformen, zwilinc, zwillinc, zwinlinch, zwindling. Lex. mhd. Handwörterbuch III pag. 1217.) Danach würde diese Wiener Inscription auf einer ganz richtigen Erinnerung an die Etymologie des Namens beruhen und die Form Zwingli für Zwingling als Abschleifung im Volksmunde zu betrachten sein. R. Steck.)

Zwingli in Basel (Daten). Schon Usteri und Vögelin, Zwinglis Schriften im Auszuge bemerken Bd. I, 1, S. 9 Anm., es mangle für die erste Periode von Zwinglis Leben an genügenden Zeitbestimmungen; es gebe deren nur wenige und ungefähre.

Um so willkommener sind also genaue Angaben. Nachdem die Zeit der Wiener Immatrikulation auf das Sommersemester 1500 festgestellt ist (vgl. I. Heft, S. 92 dieser Zeitschrift), dürften auch die Einträge der Basler Matrikeln erwünscht

sein. Sie waren zwar bisher im wesentlichen bekannt. So wird schon im genannten Werk S. 8 angegeben, Zwingli sei im Jahre 1506 unter dem Dekanat des Johann Mornach, Doktors beider Rechte, Magister der freien Künste geworden. Ferner hat Prof. R. Stähelin in Basel wiederholt, so neuestens in seinem, vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen, gediegenen Schriftchen über Zwingli und sein Reformationswerk S. 11, die Basler Daten angeführt, die Immatrikulation vom 1. Mai 1502 (genauer unter dem am 1. Mai erwählten Rektor), das Jahr des Baccalariats 1504 und dasjenige des Magistrats wie oben 1506. Immerhin sind die Einträge in der originalen Gestalt und Vollständigkeit meines Wissens noch nicht publizirt und mag ihr genauer Wortlaut hier folgen, wie ich ihn der sachverständigen und prompten Gefälligkeit des Herrn Oberbibliothekar Dr. L. Sieber in Basel verdanke:

1. Anno 1500, Sommersemester, Immatrikulation (Universitäts-Matrikel, Bd. I. fol. 107 verto):

Katholica ecclesia divorum apostolorum Philippi et Jacobi diem festum [1. Mai] celebrante anno domini millesimo quingentesimo secundo electus est in huius almae universitatis rectorem venerabilis vir dominus magister Johannes Wentz, canonicus collegiatae ecclesiae Basiliensis sancti Petri, sub cuius rectoratu infrascripti sunt intitulati: . . . (folgen 13 Namen, darunter als Nr. 4):

Udalricus Zwingling de Liechensteig . . . VI sol.

2. Anno 1502, 18. September, Baccalariat (Matrikel der philosophischen Fakultät oder facultas artium, fol. 237 recto):

Anno domini millesimo quingentesimo quarto sub decanatu venerabilis magistri Johannis Wentz in augaria exaltationis sanctae crucis supscripti in Baccalarios promoti:

Hironymus Holzmann de Basilea.
Georius Carpentarius de Bruck[1]).
Udalricus Zwinglyn de Lichtensteig.
Gregorius Her de Roschach.
Jacobus Tregsel de Dettnau.
Albertus de Lapide de Berna.
Jacobus Heilman de Arow.
Martinus Nussbom Basiliensis.

3. Anno 1506, Magistrat (in derselben Matrikel, fol. 77 recto):

Anno domini millesimo quingentesimo sexto sub decanatu venerabilis et egregii viri magistri Johannis Mörnach utriusque juris licentiati hii subscripti sunt in magistros artium promoti:

Mgr. Jacobus Tregsel de Dettnang.
Mgr. Udalricus Zwynglin de Liechtensteig.

[1]) Karthäuser, Chronist und Bibliothekar.

Zum ersten Eintrage bemerkt Herr Dr. Sieber: Die Universitäts- oder Rektoratsmatrikel ist eine mit vielen Bildern und Wappen der Rektoren geschmückte Pergamenthandschrift; sie ist von einem Beamten der Universität geführt, der sich kalligraphischer Sauberkeit befleissigte. Die Namen der Immatrikulirten sind niemals Originaleinträge; zuweilen sind sie vom Rektor selbst geschrieben. Zwingli bezahlte mit 6 Schilling die übliche Immatrikulationsgebühr. — Der Tag der Immatrikulation (Intitulation) ist nicht angegeben. Das Datum 1. Mai bezieht sich auf die Wahl des Rektors für das Sommersemester; die Wahl für das Wintersemester fand immer am Lukastage statt. —

* * *

Ausser dem genauen Wortlaut, den Zeitbestimmungen und den Namen der Commilitonen interessirt uns die Namensform Zwingling bei der Immatrikulation. Es ist dieselbe wie in Wien; man möchte fast an einen von dort mitgebrachten Abgangsschein denken. – Der Studiengang ist der gewöhnliche der damaligen Zeit. Das Baccalariat ist der erste akademische Grad und setzt die Teilnahme an den betreffenden Vorlesungen, einer Anzahl Disputationen und einer Prüfung voraus. Die Baccalarii waren die Gehülfen oder, wie sie auch heissen, die „Gesellen" der Meister oder eigentlichen Universitätslehrer und hatten als solche neben der eignen Weiterbildung die jüngern Scholaren in ihren Studien anzuleiten. Der Magistergrad der damaligen Artistenfakultät entspricht der Würde eines Doctor philosophiae. (E. Egli.)

Eine Nachricht Bullingers. In der bekannten, auch für das Leben Zwinglis so wichtigen Reformationsgeschichte Bullingers wird im dritten Abschnitt, unter dem Titel: „von dem herkummen M. Ulrych Zwinglis, und wie er gen Zürych zu predigen berüfft ward", aus der Zeit des Aufenthalts Zwinglis in Einsiedeln unter anderem Folgendes erzählt (Ausgabe von Hottinger & Vögeli 1838 I. pag. 10): „Als er, der Zwingli, zu Einsiedeln prediget, begab es sich, dass er zu der selben Zyt ouch früntlich und ernstlich warb an H. Hugen Bischoffen zu Constanz, das er fry liesse in synem bisthumm predigen, das rein und klar wort Gottes, und gedencke, wie man der Kylchen zu hilff kumme, mit abnemmen der groben vilfaltigen missbrüchen und superstitionen. Sömlichs sye er schuldig, vermög sines Bischofflichen Ampts. Dann wo das nitt beschähe, werde und sye zu besorgen, dass sich hierumm allerley unradts ynrisse. Er, der Zwinglj, und andere me die den irrthum merkind, und des wort Gottes bericht syend, werdint nitt fürkummen können, dann das sy die warheyt offnen und unwarheyt widerfächten müssind. Darum wöle er vorhin den Bischoff trüwlich gewarnet haben, das er inne dise sach, sinem ampt zugehörig, wölte lassen angelägen sin das unradt fürkummen und alles mit guter ordnung beschähen möge." Diese Nachricht ist denn auch in die neueren Zwingli-Biographien übergegangen, vgl. Mörikofer I pag. 35, Christoffel pag. 25, Hess pag. 65, Güder in Herzog R. Enc. XVIII, pag. 706. Die Nachricht wäre nicht unwichtig, denn sie würde uns Zwingli schon in Einsiedeln mit positiven Schritten zur Herbeiführung einer Reformation beschäftigt zeigen, von denen man sonst erst von 1519 an nach und nach hört. Vorsichtig macht indessen schon der absolute Mangel einer Erwähnung des bedeutsamen Schrittes durch Zwingli selbst, und zwar auch da, wo er Ursache dazu gehabt hätte. In der „Antwurt an Valentin Compar", Landschreiber zu Uri, von 1525, zählt er alle die Versuche auf, die er gemacht habe auf dem Wege der

inneren Reform der Kirche zu helfen. Da sagt er (Schuler & Schulthess II pag. 7 f.): „Merk aber, lieber Valentin, wie ich offenlich an den tag bringen will mit lüten, die noch lebend, dass ich, vor und ee ghein zwytracht entstanden ist, mit fürnemen cardinälen, bischofen und prälaten geredt und gehandlet hab von dem irrtum der leer, und gewarnet, dass man die missbrüch anhebe abzenemen, oder aber sy werdind mit grosser unruw selbs umfallen. Mit herren Cardinal von Sitten hab ich vor acht jaren zu den Einsidlen und dannach zu Zürich oft mit hellen Worten verzügt, dass das ganz papsttum einen schlechten grund habe und das allweg mit gewaltiger heiliger gschrift. Das hat der wolgeborn herr Diebold von Geroldsegg, Mr. Franz Zingg, Doctor Michael Sander, die all dry noch in leben sind, oft gehört. . . . . Hugo, bischof zu Costenz, hat mir durch sinen Vicarium Johansen Faber selb zueschryben lassen im MDXIX jar, do der barfüssermünch Samson den ablass by uns wollt feil haben, nachdem er, der bischof, vernommen hat, ich predgete streng wider des papsts ablass, und hat mich darin gestärket: er welle mir mit aller trüw byston. (Es sye dann, dass sines genannten vicarius eigen handgschrift falsch und hinder jm usgangen sye, die ich noch hütbytag hab.) Wie solt ich jm do gethon haben? Sollt ich nit eim bischof von Costenz losen, dess vicari mir schreib, ob ich glych vorhin nit willens gewesen wäre wider den verfürischen ablass ze stryten? Demnach hab ich an genannten bischof zu Costenz demütig und gehorsamig gschriften lassen gon heimlich und offenlich, darin ich jm allweg anzeigt hab, er sölle sich in gehellung des evangelii schicken, denn es werde schlechtlich harfür kommen, und sölle allem Landenbergischen geschlecht und stammen die eer anthun, dass er one widerspan der erste bischof syn welle, der das evangelium fry predigen lasse. Aber nit weiss ich, wie sich das Wetter geändert hat. Die mich vormal hatztend, die habend mir demnach ghein antwurt nie weder mundlich noch schriftlich geben, usgenommmen was sy ingemein gethon habend. Das war aber dem vordrigen unglych, indem der vicari mundlich und schriftlich mich verston liess, der bischof möchte den überdrang des papsts nit erlyden etc. Antonius Puccius hat zum vierten Mal red mit mir ze Zürich gehalten mit grossen gheissen, dem ich offenlich herus gesagt hab, was daruf und dran sye, und wie ich die leer des evangelii füren werde mit gottes hilf, und werde das papsttum damit schwächen etc., hat alles nit geholfen. Nun sich lieber Compar, ob ich nit zytlich gnug gewarnet hab, u. s. w."

Hier hat Zwingli in seiner Beantwortung des gegnerischen Vorwurfs, er habe voreilig die Sache selbst in die Hand genommen, und den Irrtum gemehrt, statt ihm zu wehren, offenbar das dringende Interesse, alles das anzuführen, was er in früherer Zeit auf dem geordneten Wege getan, um den Schäden der Kirche abzuhelfen. Er führt da vier solcher Schritte an: 1. das Gespräch mit Kardinal Schinner, 2. die vom Bischof von Konstanz an ihn gerichtete Aufforderung, dem Samson entgegen zu treten, die er befolgt habe, 3. die Verhandlungen mit demselben Bischof über Gestattung der Predigt des reinen Evangeliums und 4. die Angelegenheit der päpstlichen Pension, die er mit dem Legaten Pucci verhandelte. In die Zeit des Einsiedleraufenthalts fällt aber nur 1.; die unter 2. erwähnte Sache spielt 1519 in Zürich, die Aufforderung an den Bischof (3.) ist die „Supplicatio mit 10 andern", wo es sich namentlich auch um die Priesterehe handelte, vom Jahr 1522 (Schuler und Schulthess III pag. 17), und die

Pucci'sche Angelegenheit 4.) ist von 1521. Hätte nun der von Bullinger erwähnte Schritt in Einsiedeln stattgefunden, so liesse sich nicht erklären, warum dieser hier übergangen wurde, da er doch als offizieller Akt dem Privatgespräch mit Schinner mindestens ebenbürtig gewesen wäre. Dass aber dem Schritt an den Bischof von Konstanz aus dem Jahre 1522 nicht ein ähnlicher aus den Jahren 1516—19 vorangegangen sein kann, beweist das „demnach", mit dem Zwingli von dem Gespräch mit Schinner zu diesem Falle übergeht.

Es ist also schwer glaublich, dass Bullinger in dieser Sache Recht habe. Vielmehr lässt sich zeigen, dass seine Angabe mit grosser Wahrscheinlichkeit auf einer Verwechslung beruht. Der Inhalt der „Supplicatio mit 10 anderen" von 1522 ist nämlich ein ganz ähnlicher, wie er ihn für den Brief aus Einsiedeln angibt. Das Schreiben verlangt in erster Linie die freie Predigt des Evangeliums: „evangelium irremisso tenore promulgare statuimus, ... quibus ex causis paternitatem tuam favere decet fortibus coeptis .... ita ut ad hoc negotium, quod Christi est, non nostrum, non solum conniveas sed adspires et opituleris; id quod erit ante omnia praeclarum et Episcopo dignum." Dann erst kommt die Rede auf das scandalum des unordentlichen Wandels der Priesterschaft, welchem durch die Gestattung der Ehe allein abgeholfen werden könne. Im Eingang des Schreibens heisst es noch: „mirabitur forsan excellentia Tua, pater Reverendissime, quid haec inusitata res, nempe ad te scribendi epistolas, sibi velit", woraus auch wieder hervorgeht, dass Zwingli nicht vorher schon ein ähnliches Schreiben an den Bischof gerichtet haben wird. Neben dem lateinisch verfassten Schreiben an den Bischof von Konstanz sandten damals die nämlichen 11 Priester eine analoge Vorstellung in deutscher Sprache an die Obrigkeiten der Eidgenossenschaft, die unter dem Titel „ein fründlich bitt und ermanung" u. s. w. in Zwingli's Werken I p. 30 ff. steht, und die dasselbe in ausführlicher Darstellung vorträgt. Diese beiden Schreiben erwähnt Bullinger später auch, indem er ihren Inhalt kurz mitteilt. Nr. 47. I p. 80.

Könnte er nun nicht diese beiden Sachen verwechselt haben, und das angebliche Schreiben aus der Einsiedlerzeit identisch sein mit dem späteren von 1522? Ein Anlass zu solcher Verwechslung kann sehr wohl darin liegen, dass dies spätere Schreiben ebenfalls von Einsiedeln aus erlassen ist, nach der Unterschrift: „Ex Eremo divae Virginis apud Helvetios MDXXII secunda Julii." (Das deutsche Exemplar ist vom 13. Juli). Es scheint, dass Zwingli damals in Einsiedeln mit den 10 Priestern zusammentraf. Im nämlichen Jahre wurde er dann im Herbst dahin berufen, um am Fest der Engelweihe zu predigen, und dahin gehört dann, wie man schon früher erkannt hat, der gewaltige Eindruck seiner Predigt auf die Wallfahrer, von denen viele sich ihres Aufzuges schämten, andere, als sie die Kunde vernahmen, wieder umkehrten u. s. w. Wie diese reformatorische Predigt von den früheren Biographen aus dem Jahr 1522 in die Zeit von 1516—19 zurückverlegt wurde, so wird es auch mit der andern reformatorischen Tat, von der Bullinger erzählt, mit dem Schreiben an den Bischof von Konstanz gegangen sein. Es bestätigt sich dann um so mehr die neuerdings immer mehr durchgedrungene Ansicht, dass Zwingli sich nur ganz allmälig zum Reformator entwickelt hat, und dass sein evangelisches Denken und Wirken in Einsiedeln einen Bruch mit der katholischen Kirche noch nicht involvirte, sondern

sich neben der sehr ftgemässen Predigt, auf vertrauliche Äusserungen im Gespräch mit freigesinnten Männern, wie der Cardinal Schinner war, beschränkte.

(R. Steck.)

Interpolirte Zwingli-Briefe. Die Jubelfeier von Zwinglis Geburt hat bei uns in der Schweiz und weithin durch die protestantische Welt das Streben auf's neue wachgerufen, das geistige Bild Zwinglis in ursprünglicher Lebendigkeit der Gegenwart vor Augen zu stellen. Eines der wirksamsten Mittel hiefür war die Mitteilung charakteristischer eigener Worte Zwingli's. Aber, — sollte man es glauben? — in manchen Veröffentlichungen dieser Art finden sich Äusserungen Zwingli zugeschrieben, welche sofort durch ihren Styl und Inhalt die kritische Vermutung der Nichtursprünglichkeit herausfordern, und welche dann auch bei der Vergleichung mit den Quellen sich evident als unecht erweisen.

Es hat in dieser Hinsicht besonders ein Buch aus den Tagen des zürcherischen Reformationsjubiläums von 1819: „Anna Reinhard, Gattin und Witwe von Ulrich Zwingli, Reformator, von Sal. Hess, Pfarrer zu St. Peter in Zürich, (zweite Aufl. 1820), bisher und gerade in der letzten Zeit wieder viel Unheil angerichtet. Während wir nämlich von Zwinglis häuslichem Leben nur sehr wenig wissen, versucht dies Buch das Wenige mit freier Phantasie in der Weise des geschichtlichen Romans auszuführen, um womöglich ein recht farbiges Bild, ähnlich demjenigen, das wir von Luthers Häuslichkeit haben, herzustellen. Das Buch beruft sich freilich für die Treue seiner Darstellung überall auf geschichtliche Dokumente, und führt mit dem Schein der Genauigkeit lange Stellen aus diesen in Anführungszeichen an. Aber diese Dokumente sind vom Verfasser mit freiester Willkür umgearbeitet und erweitert, manche auch ganz erdichtet. Der Verfasser mochte diese Verbindung von „Wahrheit und Dichtung" für ein durchaus erlaubtes Verfahren halten, aber er hätte jedenfalls gut getan, auf dem Titel oder in der Vorrede sein Verhalten zur wirklich beglaubigten Geschichte anzudeuten.

Zwingli bedarf solcher Ausschmückung nicht. Der Welt und der Geschichte gehört sein grossartiges Wirken. Freilich ermangelte er auch nicht des lebendigen Sinnes für Familienglück und Freundschaft, sowie für gesellige Heiterkeit. In Gesang und Instrumentalmusik war er durchgebildeter Meister. Aber dies alles trat von Anfang an und besonders mit dem Fortschreiten seines gewaltigen Werkes bei ihm, dem wesentlich objektiv gerichteten, viel mehr in die Stille zurück, als bei Luther, dessen ganze Persönlichkeit mit allen subjektivsten Regungen weit inniger in sein Wirken verflochten ist und von der bewundernden Mitwelt für alle Folgezeit in sein Bild mit eingezeichnet wurde. Welchen Einblick sowohl in das liebende Vertrauen, mit welchem Zwingli seiner Gattin Anteil gewährte in seinen Kämpfen und Gefahren, als in die männliche Festigkeit, mit welcher er manches auch vor ihr verschlossen hielt, gewährt das eine kurze Wort, mit dem er Vadian von einer ihm bedrohenden Nachstellung berichtet: „Die Sache wird so geheim gehalten, dass nicht einmal die teuerste Gattin noch die treuesten Freunde etwas wissen", (Werke 7, 398). Welche Fülle freundlicher Szenen führt das polemische Scherzwort an Faber, welchem gegenüber er sich wegen seiner Musikliebe verantwortet, vor Augen: „uf der luten und gygen, ouch andren instrumenten, lernet ich etwa, kummt mir iez wol, die kind zu schweigen" (Werke 2, 2, S. 441). Aber das Bild seiner regelmässigen, angestrengten Forscher-,

Schriftsteller- und Amtstätigkeit vom frühen Morgen bis zum späten Abend, welches uns Bullinger (1, S. 30. 306) und Myconius (De vita et obitu H. Zwinglii, vor J. Oecolamp. et H. Zwinglii epistolae 1536) entwerfen, zeigt uns, dass die Seinen sich ohne Zweifel vielfach mit dem knappsten Worte begnügen mussten, dessen gewiss, dass dieses dafür in seinem Vollgehalte gemeint war, ja dass sie auch oft ohne alles Wort darauf angewiesen waren, ihre Befriedigung zu suchen in dem Bewusstsein, einem Mann in Liebe verbunden zu sein, dessen ganze Seele aufging im Wirken für die evangelische Wahrheit.

So ist uns ein einziger Brief Zwinglis an seine Gattin erhalten, und auch dieser trägt, obwohl aus einer Zeit grosser Erregung für Zwingli selbst und für seine Gattin stammend, einen beim ersten Blick auffallenden Charakter der Kürze und der anscheinenden geschäftsmässigen Trockenheit, ganz ungleich dem Ton der zahlreich erhaltenen Briefe Luthers an seine Käthe. Für einen Schriftsteller, der so wenig Respekt vor der beglaubigten Geschichte hatte, und dabei so sehr zur Sentimentalität und Plauderhaftigkeit neigte, wie Sal. Hess, war dies unerträglich, und so hat er denn den Brief in der kühnsten Weise interpolirt. Es ist interessant, das Original und die Hess'sche Bearbeitung neben einander zu stellen, mit Berücksichtigung auch der Abweichungen, die beide in sekundären Wiedergaben erfahren haben. Jenes findet sich in Zwinglis Werken, Ausg. von Schuler und Schulthess, Bd. 8. S. 134 (W), und genauer im Neujahrsblatt der Stadtbibliothek Zürich, 1865 S. 8 (N). Die Hess'sche Bearbeitung (Anna Reinhard S. 200 f. = H.) wurde im wesentlichen aufgenommen z. B. von H. Merz, Christliche Frauenbilder, dritte Aufl. 1861, Bd. 1, S. 428 f. (M), sowie in den Jubiläumsfestnummern des Schweizerischen Protestantenblatts vom 29. Dezember 1883 (P) und des religiösen Volksblatts vom 5. Januar 1884 (V); von letztern Blättern aus ist sie auch in verschiedene deutsche religiöse Blätter übergegangen.

Zwinglis Brief (N):

Gnad vñ frid von gott. Liebste husfrow, ich sag gott danck das er dir ein fröliche gburt uerlihen hatt. Der welle üns die nach sinem willen ze erziehen uerlyhen.

Hess'sche Bearbeitung (H):

Gnade und Frieden von Gott und unserm Herrn Jesu Christo! Ich sage dem Herrn Lob und Dank, liebes Herz, dass er dir eine fröhliche[1]) Geburt verliehen hat. Er gebe uns Gnade, dass wir sein teures Geschenk, wie die frühern[2]), nach seinem Willen erziehen, und einzig ihm weihen und heiligen! Dich erhalte, stärke, befestige, segne er, und gebe dich bald wieder, gesund und munter, den Kindern, den Freunden, der Gemeinde und mir!

Sey meiner Person halben ganz ruhig und ohne Sorgen[3]). Ich bin, Gott sey Dank, wohl und trefflich aufgehoben, bey Freunden; unter Gottes Schutz, wie Du. Alles geht seinen erwünschten Gang. Die Götzen haben sie aus den Tempeln weggeschafft. Als sie noch in

Schick miner bäsy .j. oder .jj. tüechly sölcher maass vnd wys als du sy tragst. Sy kumpt zimmlich doch nit begynlich[1]) ist ein frow von 40 iaren in alle wys vnd maass wie sy meister Jörgen frow beschriben hatt. Tut mir vñ v̈ns allen über die maass güetlich.

Bis hie mit Gott beuolhen. Gruetz mir gfatter schaffnerin. Vlman Trinckler: schultheiss effingerin[2]), vñ wer dir lieb sye. bitt gott für mich vñ v̈ns alle. Gebe ze Bernn .Xj. tags Jenners. Gruetz mir alle dine Kind. besunder Margreten tröst in mine namen.

Huldrych Zuingli
din Huswirt.

Schick mir so bald du kanst den Tolggenrock[3]).

[1]) d. i. betschwesterlich. [2]) Die erstgenannte Pathin von Zwinglis älterm Sohne Wilhelm, die beiden letztern Pathe und Pathin des Neugebornen. [3]) In W fehlt „Schick mir“ und „-rock“. Der Tolggenrock ist natürlich der Hausrock, der der „Tolggen“ oder Kleckse gewohnt war.

der Kirche herumlagen, habe ich zum letzten Mahl gepredigt, vom Ausharren im Guten und vom Vollenden desselben: — Gott gebe, dass es wirke![4])

Die Lieben im Hause erkundigen sich nach Dir, und segnen und grüssen dich, die Deinen und Meinen.[5]) Schick doch der Baase ein oder zwey Kopf-Tüchlein, wie Du sie trägst. Du machst ihr Freude damit. Sie trägt sich nach ihrem Stand; fast wie die geistlichen Weiber, doch nicht begynlich. Itzt möchte sie einen Kopfschmuck, wie Du hast[6]). Sollte sie mir nicht darum lieb seyn?[7]) Sie hat ihre vierzig Jahre auf sich, und ist, in alle Weise und Mass, wie Meister Jörgens Frau sie beschrieben hat. Mir und uns allen thut sie über die Massen gütlich[8]).

Hiermit sey Gott befohlen. Grüsse mir die Gevatter Schaffnerinn, Ulmann Trinkler, den Rathsherrn, die Schultheiss Effingerinn; kurz wer Dir lieb ist; er ist es auch mir.[9]) Bitte Gott für mich und uns alle! Herze, küsse, segne mir alle deine Kinder![10]) Sie sollen der Mutter nicht[11]) zu viel Unmuss machen. Hörst du's! Margarethen tröste in meinem Namen! Der Herr mit Dir! Auf baldiges Wiedersehen![12]) — Du Seele meiner Seele. Dein Hauswirth, Huldreich Zwingli.

[13])

[1]) V „glückliche“. [2]) V fehlt „wie die frühern“. [3]) MV „unbesorgt“. [4]) MV fehlt „die Götzen — wirke“. [5]) V fehlt „und segnen“, „die Deinen und Meinen“. [6]) P fehlt „Du machst — begynlich“. [7]) MV fehlt „Sollte sie — sein“. [8]) MVP fehlt „ist in alle — beschrieben hat“. [9]) MVP fehlt „die Gevatter — kurz“. [10]) V „meine“. [11]) MV „nie“. [12]) P „Auf baldiges Wiedersehen. Der Herr sei mit Dir“. [13]) V gibt hier auch Datum und Nachschrift übereinstimmend mit N; in HMP ist beides weggelassen.

Neben diesem interpolirten Brief berichtet Hess S. 209 f. auch ganz aus eigener Phantasie über einen auf der Reise nach Marburg in Strassburg geschriebenen Brief Zwinglis an seine Frau. Derselbe hat indes in neuern Darstellungen Zwinglis keinen Eingang gefunden.

Dagegen sind u. A. in ganz ähnlicher Weise, wie der obige Brief, von Hess interpolirt die Äusserungen Zwinglis über die ökonomischen Verhältnisse seiner Frau in der „dem landsrat vnd ganzer gmeind der grafschaft Toggenburg" gewidmeten Schrift „Von dem predigamt" (Werke 2, 1, S. 320. Hess S. 94 ff.), sowie der Brief an Vadian vom 28. März 1524 (Werke 7, S. 333 f.), dessen ernst frommen, männlich-starken Ton Hess S. 128 f. zu einer breiten Schilderung des „armen Müdlings" umgearbeitet hat, walchen gelegentlich „das treue Hausmütterchen am Ermel zupft" und zu mehr Ruhe mahnt. Wir werden nach dem Vorigen uns nicht wundern, wenn wir diesen Hess'schen Elaboraten wieder begegnen bei Merz S. 422 f. 425, ferner in der Biographie Zwinglis von Röder (1855) S. 381 f., 387 f., sowie in neuester Zeit dem erstern derselben in der angeführten Nummer des Protestantenblattes, dem zweiten in derjenigen des religiösen Volksblattes, und wenn auch hier die letztgenannten Blätter wieder für andere Quelle geworden sind.

Das Bild Zwinglis, welches jene populären Mitteilungen dem grossen Publikum darbieten wollten, erleidet freilich keine tiefgreifende Änderung durch die Aufnahme der ursprünglichen statt der interpolirten Texte. Aber nutzlos wird es doch nicht sein, wenn wir Kinder der Gegenwart, die wir so vielfach veranlasst sind, an den Überlieferungen altersgrauer Vergangenheit geschichtliche Kritik zu üben, aus dem Besprochenen die Mahnung ziehen, dass wir diese Kritik auch bei den Erzeugnissen unseres Jahrhunderts und bei den eigenen geschichtlichen Arbeiten nicht ausser Wirksamkeit setzen dürfen. (H. Kesselring.)

„Die Verordnung der zwölf Apostel an die Heiden." Mit grosser Freude begrüssen auch wir den neuen Fund, d. h. die erste Herausgabe der Grundschrift für die sogenannten Apostolischen Konstitutionen, welche bisher bekannt waren, durch den vom protestantischen Hauch weichgewordenen Bryennios, dem wir schon die erste vollständige Ausgabe des sogenannten Clemensbriefes aus demselben Codex verdanken. Ist auch der neue Fund erst nach dem Barnabas-Brief denkbar, welchen auch Dr. Harnack mit uns ins Jahr 119 setzt, und schon sofern nicht gut in den „Anfang" des zweiten Jahrhunderts zu bringen, und ist nach allen sonstigen Indizien, soweit durch Harnack's erste Mitteilungen ersichtlich, die Schrift vor 140 u. Z. kaum zu denken, so doch auch nicht nach 170 u. Z. zu verschieben, sondern ein Zeuge der katholisirenden Regungen und Anstrengungen aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und diese neue Urkunde zur Erkenntnis der klerikalen Natur dieser vom Paulinismus ausgehenden, an das Judenchristentum und sein Evangelium nach Matthäus sich anschliessenden, unionistischen Bestrebungen vom höchsten Interesse. Wie sehr unsere eigenen, allgemein neutestamentlich gewordenen und gebliebenen „Praxeis Apostolon" angeblich durch Lukas geschrieben, wenigstens in der uns vorliegenden Überarbeitung an die nun edirten „Didachai apostolon" grenzen, dürfen wir vorläufig andeuten. Ihr Aposteldekret Kap. 15 ist ja eine erste solche. Merkwürdig auch das Zusammenstimmen der beiden Schriften mit dem nach Clemens genannten „Brief" der römischen Kirche an die auch durch Klerusfragen zerspaltene

Korinthische, in der Bezeichnung Jesu Christi als des παῖς τοῦ θεοῦ, was sich wohl sprachlich „Kind" Gottes übersetzen lässt, aber doch weit eher an Jesaias 40—66 der „Huldknecht Gottes" sich anschliesst. (Dr. G. Volkmar.)

Zur Bezeichnung unserer Evangelien. Die Abhandlung von Professor Steck (im 1. Heft dieser Zeitschrift) hat gelegentlich (S. 40) auch die Frage erneuert, warum die Sammler unseres Neuen Testaments die Evangelien „nach Matthäus . . . nach Johannes" bezeichnet haben, und dabei die Ansicht ausgesprochen: „Die Meinung, dass mit dem „nach" die Autorschaft des betreffenden Evangelisten ausgeschlossen werde, sei entschieden unrichtig; denn Evangelium des Matthäus hätte man gar nicht sagen können, da das Evangelium ausschliesslich und allein Jesu Christi ist, von dem es handelt." Entschieden unrichtig aber ist diese Meinung. Denn 1. hat Paulus ausdrücklich (Römer 2, 16) gesagt: „gemäss meinem Evangelium" (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) und die Deuteropauliner sind ihm darin nachgefolgt: er erachtete also das Evangelium von dem einen Jesu Christo, wie er es verkündigte, als das Evangelium des Apostels Paulus. Warum sollen nun die Sammler des Neuen Testaments nicht das Evangelium Jesu Christi, wie es in dem nach Matthäus genannten Buche verkündigt wird, als das Evangelium des Matthäus bezeichnet haben, wenn sie diesen Mann, den Apostel, als den Autor des Buches ansehen? Auch wird 2. durch den Genitiv nicht bloss der Urgrund, sondern auch der vermittelnde Grund ausgesprochen. Jesus hat (Markus 1, 14) „die Frohbotschaft Gottes ausgesprochen; aber so kann diese Frohbotschaft auch, als von Jesus verkündigt, die Frohbotschaft Jesu Christi heissen, ohne dass Gott als der Urgrund, der sie ihm gegeben hat, ausgeschlossen würde; gleicherweise aber kann auch Paulus und jeder andere, der dies von Gott dem Vater begründete, von Jesus Christus verkündigte Evangelium in der Erweiterung, dass es auch die Verwirklichung durch Jesus, sein Leben, Werk, Leiden und Auferstehn umfasse, als sein Evangelium bezeichnen, wenn er es gegen andere Darstellungen als das ihm speziell überlieferte und echte erklären will. 3. Ohnehin hat man in urchristlicher Zeit gar nicht angestanden, von einem Proto-Evangelium des Jakobus zu reden, und wie manche Evangelien „des" Matthias, „des" Thomas sind nachgefolgt mit solcher genitiver Bezeichnung, wovon Origenes (zu Lukas 1, 1) berichtet! Jeder dieser Verfasser hat das wahre, echte Evangelium Jesu Christi verkündigen wollen. Der „Genitiv" spricht allerdings dann jedesmal die Autorschaft der schriftlichen Verkündigung aus, was das „nach" nicht tut, ohne dabei die höhere Abstammung auszuschliessen. Endlich 4. vergisst Steck ein sehr bedeutendes Zubehör. Die „Geschichten der Apostel" sind altkirchlich niemals „nach" Lukas genannt worden, entweder mit gar keinem Namen bezeichnet, oder „durch" Lukas geschrieben, oder „des" Lukas. Warum? Weil die Kirche der Sammler nur diese eine Apostelgeschichte anerkannte (nicht das Kerygma Petri, noch die clementinischen Nachfolger von diesem). Da sprach man die direkte Abstammung aus, und damit das sein sollende Testimonium ihrer Echtheit!

Also spricht sich in dem regelmässigen „nach" bei allen vier verschiedenen Evangelien-Büchern vielmehr das altchristliche Bewusstsein dahin aus: Keins dieser Büchlein gibt das eine Leben Jesu Christi völlig und allein; sondern jeder Leser, jeder Christ, die Kirche aller Zeiten, soll selbst aus allen den vier Darstellungen das Einige Evangelium Jesu Christi suchen! Die Kirche

hat das Bewusstsein, dass dabei Vergleichung, Unterscheidung, so etwas wie Kritik, sei es auch nur die Kritik, die doch auch zum Harmonisiren gehört, unabwendbar notwendig sei (was sie bei der — scheinbar oder sein sollend — objektiven Erzählung ihrer einen Apostelgeschichte für nicht nötig hält). — Mit dem „nach" bei den Evangelien ist also ein Urteil der Kirche über die Verfasserschaft selbst überhaupt nicht ausgesprochen: es ist die Abfassung z. B. von Markus und Lukas ebensowenig geleugnet, als die z. B. von Matthäus und Johannes erklärt! Das ist's, was der Schreiber dieser Zeilen bei der jüngsten deutschen Ausgabe des kürzesten und ältesten dieser Evangelienbücher (in der Schrift über „Jesus Nazarenus . . mit den beiden ersten Erzählern" Zürich 1882) ausgesprochen hat: Das „nach" schliesst die Verfasserschaft nicht aus, **spricht sie aber auch nicht aus**, es lässt den kirchlichen Christen das Urteil darüber sich selbst bilden. Und dass dieses kostbare Körnchen Salz unseren Bibeln erhalten werde, dieser wahrhaft keusche Sinn der alten Kirche nicht durch das tollpatschige „Evangelium Sancti Matthäi . . . und Sancti Johannis" verdorben und begraben werde, dafür wird hoffentlich die schweizerische theologische Jugend mit einstehen. Wir bleiben bei dem einen Evangelium Jesu Christi nach Markus, nach Lukas, nach Matthäus und nach (dem) Johannes (die Apokalypse) und sind damit ebenso ganz recht kirchliche als recht geschichtliche Christen. (Dr. G. Volkmar.)

Anhang.

Charfreitags-Texte

samt kurzer Disposition, in freier Auswahl nach den Mitteilungen der HH. Verfasser zusammengestellt:

II. Mos. 3, 5. **Das Heiligtum auf Golgatha.** 1. Es ist eine Stätte **heiliger Trauer**. Woher kommt es, dass alles Wahre und Gute zuerst misskannt, verhöhnt, verworfen wird? warum muss jeder Zoll Landes, den das Gottesreich der Gerechtigkeit und Bruderliebe gewinnen und erobern will, mit dem Blute der Edelsten erkauft werden? Weil wir von Natur befangen sind in Gewohnheit und Vorurteil, eingeengt durch Selbstsucht und Eigenliebe, zufrieden in oberflächlichem Weltgenuss, träge und gleichgültig, das Bessere zu erkennen und zu tun. Darum ist Golgatha für jeden aufrichtigen Menschen ein Ort der Demütigung und des Schmerzes. — 2. Eine Stätte **heiliger Ehrfurcht**. Hat das Leiden an und für sich etwas ehrfurchtgebietendes an sich, wie vielmehr ein so bewusstes, freies, in heissem Gebete gewonnenes Ergreifen des bittern Kelches, eine so entschlossene Hingabe seiner selbst für die höchsten Güter, ein Opferleiden im erhabensten Sinne! Heilig sei uns denn das Leiden: Das Leiden

Anderer — *res sacra miser;* das eigene Leiden, die unfreiwilligen Passionszeiten des eigenen Lebens, vor allem aber das freiwillige Leiden und Opfern im Dienste des Rechts, der Wahrheit, der Pflicht, der Liebe zu Gott und den Brüdern. — 3. Eine Stätte heiliger Freude. Wir stehen bei diesem Kreuze nicht mehr mit dem niederschmetternden Gefühle der ersten Jünger; wir kennen die ihm inwohnende Siegeskraft. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt" etc. — Noch immer gilt's: „In diesem Zeichen wirst du siegen". Nicht das dogmatische und streitsüchtige, aber das opfernde, dienende, in Knechtsgestalt wandelnde Christentum, das Christentum des Kreuzes ist die Macht, die die Welt überwindet. (Z. Wirth, Basel.)

Jesaja 53, 3—7. **Des Christen Gefühle unter'm Kreuz.** 1. Innige Teilnahme mit dem „Mann voller Schmerzen". — 2. Aufrichtige Bewunderung für den, der „den Mund nicht auftat". — 3. Herzliche Busse, da er „um unserer Übertretungen willen verwundet". — 4. Feuriger Dank; denn „durch seine Wunden werden wir gesund". (E. Bartholdi, Thalweil.)

Matth. 16, 21—25. Osterfest naht. Aber vor diesem Sieges- und Freudenfest Passion und Charfreitag. Leidensverkündigung V. 21. Aber wie anders als in Vergleichung mit all unsern Leiden zu betrachten? Daher:

Alles menschliche Leiden beurteilt nach dem Leiden Christi.

I. Unsere Scheu vor dem Leiden. a) V. 22. Wohlmeinenheit und bange Furcht des Petrus. b. Nicht ihn tadeln. Wir tun dasselbe. Weichlichkeit unserer Zeit: Hausvater, Beamter, Bürger (Rechte ohne Pflichten!); ebenso als Christ: Segnungen geniessen ohne Leiden. — II. Die göttliche Notwendigkeit des menschlichen Leidens. a) Hinsehen auf Jesum V. 23. Menschliches und göttliches Denken. Schwere Versuchung, doch ohne Zaudern. „Es muss also gehen." b) Für uns die gleiche Notwendigkeit V. 24. Kreuz, Zeichen des Christentums. — III. Die gesegnete Frucht des Leidens. V. 25. Zweierlei Leben. Weizenkorn. Blick in die Ewigkeit.
(G. Joss, Pfarrer in Herzogenbuchsee.)

Matth. 20, 28. **Die Bedeutung des Todes Jesu für uns;** als 1. Zeugnistod für die Wahrheit des Evangeliums. — 2. Opfertod der Liebe. — 3. Stellvertretendes Leiden; seine Früchte. (R. Steck, Bern.)

Matth. 27, 39—43. **Bist du Gottes Sohn, so steig herab vom Kreuz!** 1. Ein Spottruf voll erschütternder Wahrheit. — 2. Ein Siegesruf für alle Folgezeit (denn geistig stieg er herab vom Kreuz). — 3. Ein Gebetswort der treuen Christenheit. Steig herab und komm in unsere Herzen, mit deinem Glauben und deiner Liebe. (K. E. Mayer, St. Gallen.)

Matth. 27, 45—66. **Wie sich der Herr gerade in seinem Leiden als den Sohn Gottes erzeigte.** Wir achten: 1. auf den Schmerzensruf des Sterbenden („mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen") als Ausdruck namenlosen Schmerzes, aber auch unerschütterlichen Vertrauens zu dem, den er seinen Gott nennt, wie gleich darauf seinen „Vater", s. Ps. 22, 20 ff. — und wir? wir haben ihn verlassen, nicht er uns; unsern

Klagen fehlt die demütige Ergebung und das feste Vertrauen, dass er dennoch unser Gott und unsere Hilfe sei u. s. w. — 2. Auf den Eindruck seines Todes auf die Umstehenden (den heidnischen Hauptmann, erschüttert durch die begleitenden äusseren Umstände, die Beobachtung der Reinheit und Unschuld, der Ergebung und Standhaftigkeit und der unendlichen Liebe des Sterbenden. Wir sollen den Herrn, dessen ganzes Leben wir überschauen, noch weit besser kennen und aus allem den Eindruck empfangen: „wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen"). — 3. Auf das Verhalten seiner nächsten Angehörigen (der Frauen, die trotz allem ausharren unter dem Kreuz — des Joseph von Arimathäa, der sich jetzt gerade offen zu ihm bekennt — und wir sollten's nicht auch?).

(Dr. Rüetschi, Bern.)

Matth. 27, 50—52. **Licht und Leben im Tode Jesu.** Aus dem Tode Jesu entspringt für die Menschheit: 1. Neues Licht; denn der Vorhang zerreisst und enthüllt das Allerheiligste, die Tiefen der Liebe Gottes, den Quell aller Wahrheit. — 2. Neues Leben; denn die Erde erbebte, das menschliche Herz ist in seinen Grundfesten erschüttert, es springen die Felsen des Eigenwillens, neues Leben steigt aus den Gräbern.

(E. Buss, Glarus.)

Matth. 27, 50—54. **Der Tod Jesu die Geburt neuen Lebens.** 1. Keine Scheidewand ist so gross, dass er sie nicht zerrisse. a) Zwischen den Menschen; b) Zwischen den Menschen und Gott. — 2. Kein Fels ist so fest, dass er ihn nicht erschüttere. a) Die gebrochene Macht der Sünde. b) Die vereitelte Berechnung menschlichen Witzes. — 3. Kein Herz ist so hart, dass er es nicht erweichte. (Fürwahr er ist Gottes Sohn gewesen!) Sie schlugen an ihre Brust.

(L. Herold, Chur.)

Matth. 27, 57—66. **Die Stille am Grabe des Gekreuzigten.** 1. Für den vollendeten Dulder ist es eine friedevolle Stille, die seinen schweren Kampf in heilige Ruhe und herrlichen Sieg verwandelt. — 2. Für die Anhänger und Freunde ist es eine ernste, mahnende Stille, die sie beschämt, aufweckt, zu tatkräftiger Liebe ruft (sie kommen nun hervor aus ihrer Verborgenheit, die Joseph von Arimathia, die Nikodemus, die schüchternen Frauen). — 3. Für die Feinde ist es eine unheimliche Stille, die sie ängstigt und richtet (den Lebenden haben sie gehasst, den Toten fürchten sie; Wächter, Stein, amtliches Siegel).

(Z. Wirth, Basel.)

Matth. 27, 57—66. **An Christi Grab.** 1. Der Seinen Liebe; a) eine würdige Ruhestätte bereitend dem Herrn; b) an seinem Grabe wachend in stiller Wehmut. — 2. Der Feinde Hass; a) den Toten noch verfolgend mit Schmähreden („Betrüger"); b) vom bösen Gewissen gequält den Stein versiegelnd.

(E. Bartholdi, Thalweil.)

Mark. 15, 25—32. **Die Verherrlichung des Gekreuzigten durch den Spott seiner Verächter.** 1. Ihr Spott: Tempelzerstörer, Tempelerbauer! Er macht ihn zur Wahrheit, zerstört die Tempel der Juden und Heiden und baut den Tempel des Reiches Gottes. — 2. Ihr Spott: steige herab

vom Kreuz! Er macht ihn zur Wahrheit, steigt herab mit seiner Wahrheit in die Kreise der Irrenden, mit seiner Liebe in die Hütten der Armut, des Leidens, des Lasters. — 3. Ihr Spott: er hat Andern geholfen und kann sich selbst nicht helfen. Er macht ihn zur Wahrheit, indem er allen hilft und nun tausende ihm helfen (zur Herrschaft in der Welt und zum Sieg über die Feinde). Die Rache der Liebe, die das Böse mit Gutem vergilt.

(E. Buss, Glarus.)

Mark. 15, 34. Der Dulder am Kreuz. 1. Der menschliche Dulder. — 2. Der glaubende Dulder. — 3. Der überwindende Dulder.

(K. E. Mayer, St. Gallen.)

Mark. 15, 33—47. Wie feiern wir auf segensvolle Weise unsers Erlösers Tod? Dadurch 1. dass wir ihn immer völliger erkennen: a) als das Licht der Wahrheit und der Gnade in der Finsternis des Irrtums und der Sünde; b) als den Stern des Friedens und des Trostes in dem Dunkel der Trübsal; c) als die Sonne des Lebens in der Nacht des Todes. — 2. Dass wir ihr ihn mutvoll bekennen vor der Welt: a) durch christliche Gesinnung: lebe in ihm! b) durch Wort: zeuge von ihm! c) durch Wandel und Werke: wirke nach ihm und durch ihn! — 3. Dass auch wir ihm eine bleibende Stätte bereiten: a) in einem Herz voll Liebe, Dank und Gehorsam; b) in Haus und Beruf, dass sein Geist in Glaube, Friede und Opfersinn darin walte; c) in Kirche, Gottesdienst und Abendmahl, dass er uns erfülle mit Wahrheit, Kraft und Leben.

(R. Wernly in Aarau.)

Luk. 23, 33 u. 34. Christus am Kreuz, das Bild der ganzen Menschheit. 1. Die Menschheit in ihrer tiefsten Erniedrigung (er wird erniedrigt, der Unschuldige durch die Schuldigen; darin offenbart sich die Selbsterniedrigung der Menschheit durch die Sünde. — 2. Die Menschheit auf ihrer höchsten Höhe (er antwortet mit erhabenem Schweigen, mit Vergebung und Segnungen und zeigt so seine ganze Hoheit: darin offenbart sich die ideale Höhe der Vollendung, zu welcher die Menschheit bestimmt ist). Daher die unverlierbare Wirkung dieses Bildes.

(E. Buss, Glarus.)

Luk. 23, 34. Joh. 19, 26 u. 27. Joh. 19, 30. Luk. 23, 46. (Über vier Kreuzesworte.) „Wer so stirbt, der stirbt wohl." 1. So versöhnt mit der Welt (Luk. 23, 34). — 2. So versöhnt mit den Seinen (Joh. 19, 26 f.) — 3. So versöhnt mit sich selbst (Joh. 19, 30). — 4. So versöhnt mit Gott (Luk. 23, 46). (H. J. Andres, Zofingen.)

Luk. 23, 33—37. Das Wort des Gekreuzigten: Vater vergib ihnen u. s. w. zeigt uns: 1. den Sinn seines Leidens; — 2. die Milde seines Herzens; — 3. den Ernst, der gleichwohl durch die Milde hindurchblickt.

(J. M. U. in A. b./H.)

Luk. 23, 35—49. 1. Andern hat er geholfen. Das ist das Werk seines Lebens, dem er treu bleibt bis in den Tod. — 2. Sich selbst will er nicht helfen, gerade weil er der Christus ist. — 3. Doch hilft ihm und uns Gott herrlich und wunderbar. (J. M. U. in A. b./H.)

Luk. 23, 46. **Wie wir aus dem Sterben Christi leben und sterben lernen.** 1. Wir lernen aus dem Sterben Christi — leben; a) wenn wir wie unser Lebenswerk im ganzen, so auch jedes einzelne Werk in die Hände des Vaters empfehlen; b) wenn wir uns stets des Vaters würdig erzeigen. — 2. Wir lernen aus dem Sterben Christi — sterben; a) sein letztes Wort war der würdige Schluss einer ganzen Reihe von herrlichen Worten und Werken — treu bis in den Tod; b) in allewege lassen wir uns an seiner Gnade genügen. (L. Herold, Chur.)

Luk. 23, 46—48. **Im Zeichen des Kreuzes werden wir siegen.** I. Siegen über den Tod (V. 46). — II. Siegen über die Welt; a) die heidnische (Bekenntnis des Hauptmanns); b) die jüdische (Reue des Volkes).
(H. J. Andres, Zofingen.)

Luk. 23, 46—48. **O dass mein Ende wäre, wie dieses Gerechten Ende!** 1. So heilig und so rein. — 2. So fromm und so frei.
(K. E. Mayer, St. Gallen.)

Luk. 23, 46—49. **Unter dem Kreuze auf Golgatha:** 1. Der heidnische Hauptmann. Sein bedeutungsvolles Bekenntnis. — 2. Die Widersacher des Herrn. Das betörte Volk, — sie schlugen alle an ihre Brust. — 3. Die Freunde Jesu. Ihre Trauer, die sich aber bald in Freude verwandelte. (E. L. in Th.)

Luk. 23, 47—53. **Die Kraft des Todes Christi.** 1. Herzen, die bisher ihm ferne stunden, zwingt er zu staunender Bewunderung. (Der römische Hauptmann.) — 2. Stolze, harte, ungläubige Herzen kann er beugen und brechen. (Alles Volk schlug an seine Brust etc.) — 3. Die treuen, liebenden Herzen ruft er herbei, ihn zu ehren und ihm zu dienen. (Joseph von Arimathia.) (K. M. Wirth, Romanshorn.)

Luk. 23, 55. 56. **Die heilige Stille am Grabe des gekreuzigten Heilandes.** 1. An demselben soll es stille werden in uns, da muss manches verstummen; a) aller Hochmut, alle Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit; b) alle Unruhe des Herzens und alle Klage. (Beim Schuldbewusstsein; in den Trübsalen des Lebens.) — 2. Aber unter dieser heiligen Stille muss ein neues Leben sich regen. (Ein Leben, das ihn ehrt und preist und immer mehr eingeht in die Gemeinschaft seines Todes und seines Lebens.)
(K. M. Wirth, Romanshorn.)

Luk. 24, 13—31. Die Emmausjünger. **Die Schriftlehre über den Zweck des Leidens.** 1. Wer ist für sie zugänglich? — 2. Worin besteht sie? — 3. Was bewirkt sie? — Ad 1. a) Jesusjünger, Leute von seiner Art, ernste, nicht leidensscheue, sondern leidensvertraute, b) in Andacht einträchtig gesammelte, c) liebende. — ad 2. Darin, dass es durch Leid zur Herrlichkeit eingehe. Und zwar lehrt die Schrift das: a) in der alt- und neutestamentlichen Geschichte vom verlornen Sohn. (Jakob ist der alttestamentliche verlorne Sohn.) b) in der Läuterung durch die beiden Gefangenschaften (2. Jesaja), c) am herrlichsten in Jesu Geschichte. —

ad 3. In das Herz aufgenommen, bewirkt diese fromme Erkenntnis: a) dass man getrost weiter zieht, b) dass man den Herrn zum Geleitsmann erbittet, c) dass man sich gesegnet sieht. (G. Schönholzer, St. Gallen.)

Luk. 24, 46. „Vater in deine Hände". Das letzte Wort des sterbenden Herrn: 1. Ein Siegeswort nach schwerem Glaubenskampf. — 2. Ein Trosteswort in unserer Lebensnot. — 3. Ein Hoffnungswort, das Tod und Grab verklärt.
(K. E. Mayer, St. Gallen.)

Joh. 14, 9. „Wer mich siehet, der siehet den Vater".
Die grosse Gottesoffenbarung im gekreuzigten Christus: 1. Inhalt dieser Offenbarung: Der gekreuzigte Christus beweisst eine Liebe grösser als aller Welt Sünde. Solche Liebe muss darum auch der Vater haben. — 2. Bedeutung dieser Offenbarung für uns. Sie ist: a) Unser Trost gegenüber unserer Sünde. b) Unsere Kraft zur Nachfolge Christi.
(H. Baumgartner, Brienz.)

Joh. 17, 1. Vater die Stunde ist da. Am Kreuz der Gotteskindschaft innere Herrlichkeit: 1. In der Kraft, mit der Jesus das Schwerste erduldet. — 2. Im Sieg, denn er über den Tod erringt. — 3. Im Reich, das er sich am Kreuz erobert hat. (K. E. Mayer, St. Gallen.)

Joh. 19, 1—15. Sieh da den Menschen! (ἴδε ὁ ἄνθρωπος!) Dies Wort bezogen: 1. Auf die Kläger. — 2. Auf den Richter. — 3. Auf die blinden Spötter. — 4. Auf den Mann der Schmerzen, der Geduld und der Liebe. (J. M. U. in A. b./H.)

Joh. 19, 5. Jesus mit der Dornenkorne. 1. Ein auf den ersten Blick so befremdendes Bild. (Er war gekommen zu dienen, zu beseligen, das Gottesreich zu gründen, als Fürst des Friedens.) — 2. Menschenhände hatten diese Krone geflochten zu frevelndem Hohne. (Verirrungen, Lüste, Leidenschaften wirkten zusammen. Auch Purpurkleid, Rohr, spöttischer Gruss.) — 3. Schmücken wir die unverwelkliche Ehrenkrone des Herrn! (Blüten der Andacht; Blumen edler Gesinnung; Früchte christlichen Wandels.) (E. L. in Th.)

Joh. 19, 4—6a. Jesus mit der Dornenkrone. 1. Die Dornenkrone (tiefste Schmach) — 2. wird ihm zur Ehrenkrone (höchste sittliche Höhe) — 3. uns zur Siegeskrone (Erlösung und Heiligung).
(E. Buss, Glarus.)

Joh. 19, 5. Christus in der Dornenkrone, Christus am Kreuz der schmerzlichste und doch zugleich der herrlichste Anblick. Das Wort des Spottes und des Mitleids verwandelt sich in's Wort der höchsten Verherrlichung.

Sehet welch ein Mensch! I. Schet, welch armer Mensch! wie ist ihm doch kein menschliches Leid erspart geblieben. 1. Jede äussere Not dringt auf ihn ein. Armut, Familienlosigkeit, Verlassenheit. Verrat, Verleugnung, der schmachvollste und qualvollste Verbrechertod. Es gibt höhere Grade des äussern Elends, aber kein Menschenherz, das einen grössern, ja auch nur den gleichen Gegensatz zwischen

seiner geistigen Bestimmung und seiner äussern Lage fühlen musste. 2. Jesus hat die schwersten Seelenkämpfe durchgemacht. Versuchungen der Sinnlichkeit, des Ehrgeizes und der Herrschsucht aus der eigenen Natur und aus der jüdisch-sinnlichen Messiasidee aufsteigend traten an ihn heran nach der Versuchungsgeschichte. Schwanken zwischen Zweifel und Gewissheit noch am Kreuz. Mein Gott, warum hast du mich verlassen. Angst der Liebe um das Schicksal der Welt, da er nicht auf einen Grössern, der nach ihm kommen werde, hoffen konnte. Wenn nicht das Gottvertrauen und die Liebe, wie sie in Jesu Tod sich geoffenbart haben, die Menschheit zu erlösen vermöchte, bliebe sie ewig unerlöst, der Sünde und dem Elend preisgegeben. — II. Sehet welch ein Mensch ist der Gekreuzigte! wie herrlich siegt in ihm das Göttliche über alle menschliche Schwachheit. 1. In seinem siegreichen Gottvertrauen sehen wir den Sieg des Glaubens, der die Welt überwindet. Jesus fühlt mitten im äussern Untergang seinen eigenen Wert gerettet. Er weiss durch seinen Tod sein Werk vollbracht, vollendet. Unter dem letzten furchtbarsten Schicksalsschlag springt die letzte Schale, die den Kern, die Perle seines göttlichen Geisteslebens, der Welt noch verborgen hatte. Trost für uns beim Hinsterben der Besten und beim scheinbaren Untergang der heiligsten Güter. 2. Jesu Sterben ist die höchste Vollendung, die herrlichste Offenbarung der Liebe. Sein Schweigen und seine Ruhe vor Gericht und in allen Misshandlungen. Sein Gebet für die Feinde, das sie noch entschuldigt: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun! ist das wahrhaft Erlösende in Jesu Tod, die Bürgschaft der allverzeihenden Liebe Gottes. Sehet welch ein Mensch! Staunet ihn nicht als Gott an, sondern tretet ihm als Freund und Bruder nahe. Nehmet sein Kreuz auf euch und folget ihm nach!

Lass mich im dunkeln Tal der Erden,
Wo Kampf und Seufzen stets ertönt,
Dir, hoher Meister, ähnlich werden,
Mit Dornen, so wie du gekrönt! U. s. w. (Lied v. Kreis.)

C. W. Kambli, Horgen.

Joh 19, 23 u. 24. „Die armselige Hinterlassenschaft des Weltheilandes", eine Bürgschaft: 1. seines geistigen Reichtums, 2. seiner unwiderstehlichen Siegeskraft, 3. einer seligen Hoffnung.

(K. E. Mayer, St. Gallen.)

Joh. 19, 28. 29. Mich dürstet! I. In diesem Wort liegt eine schmerzliche Klage, dass der schmachten muss, der gekommen ist die Menschheit zu erquicken. II. Eine Einladung, dass er immer noch bereit ist, die Mühseligen und Beladenen aufzunehmen und zu trösten. - III. Eine Bitte, dass wir derer uns erbarmend und liebend annehmen, von denen er sagt: Was ihr einem meiner Brüder getan, das habt ihr mir getan.

(R. Grubenmann, Chur.)

Joh. 19, 28 -30. Es ist vollbracht! 1. Wann hat Jesus so gesprochen? Am Ende seines Lebens. Du sollst niemand, auch dich selbst nicht, vor dem

Ende glücklich preisen. — 2. Wo sprach er es? Am Kreuz. Unter Schmach und Leiden hat er ausgeharrt, um zu vollenden was ihm aufgetragen war. — 3. Zu wem sprach er es? a) zu Gott im Bewusstsein seiner Verantwortlichkeit; b) zu den Jüngern als Aufforderung zur Treue gegen ihn und zur Fortführung seines Werks. (L. Herold, Chur.)

Joh. 19, 30. Es ist vollbracht. Was ist vollbracht? 1. Das Leiden Jesu — so enden einst alle Leiden. — 2. Das Leben — so soll jedes Leben sich krönen mit Treue. — 3. Das Werk — so wird des Christen Tod eine wirksame Kraft für die Welt. (R. Steck, Bern.)

Joh. 19, 30. Das grosse „Es ist vollbracht" auf Golgatha. 1. Ein Siegeswort des leidenden Gottesknechtes. Es haben ein Ende die Leiden, die ihn trafen von Seiten der Jünger, des Volkes, der Feinde. — 2. Ein Siegeswort der ewigen Liebe. Sie hat im Leiden und Sterben Christi ihre Allmacht bewiesen. — 3. Ein Siegeswort der sündigen Menschheit. Der Wille Gottes, die Sünder zu retten, ist offenbar geworden. Der Tod Christi ertötet in uns die Sünde. Er lässt unsere Leiden uns in einem neuen Licht erscheinen.

(J. Hauri, Davos-Dörfli.)

Joh. 19, 30. Das Abschiedswort des sterbenden Heilands: „Es ist vollbracht!" I. Ein Trostwort: Das tat ich für dich! a. Blick auf das vollendete Werk der Erlösung. b. Vorausblick auf die weitere Vollendung im Entwicklungsgang des Reiches Gottes. In dem, was werden sollte, aber nur durch das, was er gegeben hatte, werden konnte, sieht er sein Werk vollbracht. Vollbracht soll es werden auch an dir! — Darum: II. eine Gewissensfrage: Was tust du für mich? Sein Todestag sei der Geburtstag eines neuen Lebens, das ihm gehört. a. Nimm dankbar und willig an die Erlösung, die so schweres Opfer gekostet! b. Bleibe, wachse und wirke getreu bis in den Tod für Gottes heilige Sache als Jünger dessen, der sterbend noch der Liebe Sieg errungen! (R. Wernly in Aarau.)

Joh. 19, 30. Des sterbenden Erlösers Wort: Es ist vollbracht! Es ladet ein: 1. Zu einem teilnehmenden und erbaulichen (vollendetes Lebenswerk) Rückblick. — 2. Zu einem getrosten Ausblick — 3. Zu einem ernsten Einblick. (J. M. U. in A. b./H.)

1. Cor. 2, 2. Heute gilt es, nichts zu wissen, als Jesum Christum, den Gekreuzigten. 1. Damit unser Leichtsinn sich wandle in den Ernst der Busse. Die Sorge um uns hat ihn an's Kreuz gebracht; es muss also schwer sein selig zu werden, wir aber nehmen's leicht. — 2. Damit unsere Verzagtheit sich wandle in frohen Glauben. Christus hat uns das Gericht gesprochen, aber er ist nicht an uns verzweifelt, sonst hätte er nicht für uns gelitten. — 3. Damit unser Trachten nach eitler Lust sich wandle in Liebe. Unsere sündigen Begierden haben Christum in Leiden gebracht, sie bringen täglich andere in Leiden, sie müssen auch uns verderben. Ihn hat die Liebe selig und stark gemacht, sie wird auch uns selig machen. — 4. Damit

unsere Klage sich wandle in Leidensfreudigkeit. Die Klagen stammen aus den Begierden; das Bewusstsein, die Leiden sind nötig in der sündigen Welt und nur durch Leiden kann man andern helfen, macht uns freudig zu leiden. (J. Hauri, Davos-Dörfli.)

1. Cor. 11, 26. Das Kreuz auf Golgatha als Quell reichen geistlichen Segens wird uns lebendig im Abendmahl. 1. Der Wahrheitsmut und die Liebesmacht Jesu spornt zur herzlichen Liebe zu ihm. — 2. Die Schuld der Menschen predigt nur Busse. — 3. Die Huld und Gnade Gottes lehrt uns vergeben. (J. M. in St. G.)

2. Cor. 5, 19. Der Tag der Versöhnung. I. Der Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott. Die heidnischen Opfer, der grosse Buss- und Versöhnungstag; die einzig versöhnende Macht der Liebe; Beispiele: Eltern und Kinder, der greise Apostel Johannes und der Jüngling, vor allem aber das Kreuz Jesu, welches uns unsere Sünde und zugleich die göttliche Liebe zeigt. — II. Der Versöhnung des Menschen mit den Nebenmenschen. Durch die göttliche Liebe versöhnt, werden wir uns auch versöhnen und überwinden die Familienzerwürfnisse, persönlichen Feindschaften, die sozialen Unterschiede. — Schluss: Das heilige Abendmahl. (K. Grubenmann, Chur.)

Phil. 2, 8—11. Durch Kreuz zur Krone. I. Jesu Kreuz (V. 8). — II. Jesu Krone (V. 9—11). — III. Unser Kreuz (Erniedrigung). — IV. Unsre Krone (freie Beugung und Lobpreis).
(J. H. Andres, Zofingen.)

2. Tim. 4, 7. Ich habe den guten Kampf gekämpft, — den Lauf vollendet, — den Glauben behalten.

Das gute Gewissen im Sterben spricht: I. Ich habe den Lauf vollendet. a. Im Sinne des tapferen Aushaltens. (Das ist unter Umständen schon viel im Gegensatz zur feigen pessimistischen Weltflucht.) b. Im Sinne der sittlichen Ausarbeitung, Ausnützung der gottgegebenen Lebenszeit und -lage, (der rechte Künstler macht alles fertig). — II. Ich habe den guten Kampf gekämpft. Gekämpft: mit sich selbst, mit den Verhältnissen, mit den Menschen; einen guten Kampf, was nicht an der Leichtigkeit des Sieges hängt, sondern daran, dass der Erfolg Friede sei. — III. Den Glauben behalten. Das ist das höchste: 1. alles unter dem Gesichtspunkt unserer ewigen Bestimmung betrachten und erleben; 2. dieses Salz (diese Lebenswürze) sich erhalten bis in's Alter — ew'ge Jugend. (G. Schönholzer, St. Gallen.)

1. Joh. 1, 7b. „Das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde." Wie so hat das Blut Christi die Kraft, uns von unsern Sünden zu reinigen? — 1. Weil es nach seinem Ursprung (d. h. nach dem Grunde, warum Christus gekreuzigt wurde) uns zur rechten Sündenerkenntnis und Sündenreue führt. — 2. Weil es durch die Art und Weise, wie Christus es vergiessen liess, das Unterpfand ist der allerbarmenden Gottesliebe. — 3. Weil es uns

nach seiner Wirkung aus Dankbarkeit zum Streben nach der Heiligung treibt. (H. Baumgartner, Brienz.)

I. Joh. 3, 16. Die Charfreitagsfeier ist nicht bloss ein Trauerfest, das den ganzen Fluch der Sünde aufdeckt, sondern auch ein Fest des Sieges über Sünde und Tod. Die göttliche Liebe, die aus jeder Sündenangst uns rettet, offenbart sich uns beim Rückblick auf Golgatha, aber auch in der Gegenwart, denn sie ist an keine Zeit und keinen Ort gebunden, sie will auch in uns zum Siege kommen.

Jesu Leiden und Tod ein Lösegeld für unsere Sünden, unsere Leiden ein Lösegeld für die Sünden unserer Nebenmenschen. I. Jesu Leiden ein Lösegeld für unsere Sünden. 1. Jesus hat nicht an unserer Statt gelitten, er musste nicht mit seinem Blut einen zürnenden Gott versöhnen. Im sittlichen Leben gibts keine Stellvertretung. Die Strafe der Reue muss jeder Schuldige selbst durchmachen, sie ist nicht Rache, Schaden, Verdammnis, sondern Liebe, Gnade, Rettung. 2. Jesus hat aber für uns, uns zum Heil und Segen gelitten, er hat für uns sein Leben gelassen. Es besteht eine wunderbare Verkettung nicht nur der äussern Geschicke, sondern auch des Geisteslebens der Menschen, darum auch ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen Jesu im Tode geübter Liebe und unserer Erlösung. Auch die sittlich-religiöse Entwicklung der Menschheit hat ihre Geschichte. 3. Durch Jesu Leiden und Sterben ist etwas errungen, das der Menschheit nie mehr verloren geht, die Gewissheit: Gottvertrauen und Liebe überwinden die Welt, es gibt eine allverzeihende Liebe, durch Kampf geht's zum Sieg, durch den Tod zum Leben. — II. Unsere Leiden ein Lösegeld für die Sünden unserer Nebenmenschen. Die Erlösung der Menschheit ist nicht eine einmalige, sondern eine ewige Tat Gottes, ein Vorgang im Seelenleben jedes Einzelnen und jedes Geschlechts, drum sind auch wir berufen für die Brüder das Leben zu lassen. 1. Die Leiden, die wir im Ringen nach Vollendung unsrer eigenen Persönlichkeit erdulden, sind ein Lösegeld für viele. Was wir sind, ist wichtiger für die Andern, als was wir im einzelnen reden und tun. Die Leiden des Zweifels und die heissen Gebetskämpfe, die wir durchkämpfen, sind das Lösegeld, das wir für viele bezahlen, auf ihnen beruht die Macht der Persönlichkeit. Erst der Sieg, den wir im Ringen nach der Heiligung über den Trotz und die Verzagtheit des eigenen Herzens erringen, gibt uns Macht über andere. Erst der Tod vollendet unsere Persönlichkeit und gibt unsrer Liebe die höchste Kraft und Weihe. 2. Die Leiden, die wir durchs Heraustreten in die Welt übernehmen, sind ein Lösegeld für viele. Die Leiden der Familienliebe. Aufopferung der Eltern für die Kinder, der Gatten, der Geschwister für einander, der Kinder für die Eltern. Gefühl der Verantwortlichkeit für einander auch im sittlichen Leben. Erschütternde und erlösende Macht des Kummers der Liebe und der Fürbitte für die Verirrten. Monika und Augustin. Die Leiden für Volk und Vaterland, für Freiheit und Gesittung. Märtyrer des Krieges und Märtyrer des

Friedens. Die Leiden im Kampf für die Heiligtümer der Menschheit, für den Sieg des Geistes über das Fleisch, des Glaubens über den Unglauben, der Liebe über die Selbstsucht. Zu diesen Leiden sind alle berufen. Durch Tränensaat zur Freudenernte. Kämpfen und leiden wir mit Christus, der auch in seinem Opfertod nur der Erstgeborne unter vielen Brüdern sein will, so werden wir mit ihm verherrlicht. (C. W. Kambli, Horgen.)

Offbg. II. 10, 6. Sei getreu bis in den Tod. I. Er war es. 1. Sich selber in der entschiedenen Unterordnung der Weltgüter unter das Seelenheil in seiner Ansicht vom einzigen Weg zur Tugend (Busse), in seiner Ansicht vom Wesen der wahren Frömmigkeit, in der Auffassung seiner persönlichen Würde und Aufgabe, Missverständnissen gegenüber. 2. Den Brüdern. Seine übermässige Inanspruchnahme. Sein Nachgehen den Verlornen. Seine Geduld gegen die Jünger. Seine Feindesliebe, kurz: sein hohenpriesterliches Fühlen. 3. Seinem Gott. Der Knabe im Tempel, die Versuchung, die anvertrauten Pfunde, Gethsemaneh und Golgatha. — II. Sei's auch du. 1. Dir selbst, den Idealen deiner Jugend, deiner von Gott gegebenen Eigenart, deiner Berufspflicht. 2. Deinen Brüdern, auch im schweren Liebesdienst, in der Sorge um ihr Seelenheil, in der Pflege der heiligen Bande, die dich mit ihnen verknüpfen. 3. Deinem Gott; Gott getreu im Gegensatz zur Weltgefälligkeit, zum Weltdienst; Gott getreu, nachhaltig und im kleinen im Gegensatz zu jener Gottbegeisterung, die wie ein Strohfeuer bei grossen Anlässen aufflammt; deinem Gott getreu, dem, der sich dir im Herzen offenbart, den du glauben kannst.

(G. Schönholzer, St. Gallen.)

Die allgemeine Religionsgeschichte und die religiöse Bildung.

Eine Studie von Dr. K. Furrer in Zürich.

I lyckligare slägten, J som dricken da
Stralbägarn af det nya ljus, jag helsar er!
Väl eder, om det jagar bort hvar sky, som hängt
Sitt vata täcke hittills öfver lifverts sol.
Förakten lickväl icke oss, som redligt sökt
Med oafvända ögon hennes gudaglans!
En är Allfader, fastän fler hans sändebud.
Balders öfverprest in Frithiofs saga

(Ihr glücklichen Geschlechter, die ihr alsdann trinket den Strahlenbecher des neuen Lichts, ich grüsse euch! Heil euch, wenn es fortjagt jede Wolke, die ihre nasse Decke bisher hängte über Lebens Sonne. Verachtet gleichwohl nicht uns, die wir redlich suchten mit unabgewandten Augen ihren Götterglanz. Einer ist Allvater, doch mehrere seine Sendboten.
Balders Oberpriester in Frithjofsage.)

Wie haben die Völker im Laufe der Geschichte die Frage nach Gott beantwortet, wie haben sie die letzten und höchsten Rätsel sowohl ihres eigenen Lebens, als auch des Weltganzen gedeutet, was ist ihr Trost geworden gegenüber den Schmerzen des Daseins und dem Bangen des Todes, in welcher Form haben sie ihre Gaben und Kräfte in den Dienst des Ewigen gestellt, mit einem Wort, welchen Zusammenhang mit dem Unendlichen haben sie sich errungen, das sind die Fragen, mit denen die allgemeine Religionsgeschichte sich beschäftigt. Und wenn das interessanteste Studium für den Menschen doch immer der Mensch selber bleibt, wie sollte es für uns nicht ganz besonders anziehend sein, mit dem vertraut zu werden, was den Völkern in allen Jahrtausenden das Teuerste und Heiligste gewesen und worin sich der innerste Herzschlag ihres geistigen Lebens kund gethan?[1]) Kein Wunder daher, dass in einer Zeit, in welcher die Kreise der Wissenschaft riesengross sich erweitert haben, auch die Erforschung der allgemeinen Religionsgeschichte einen mächtigen Aufschwung genommen hat.

Es stellen sich aber der Erkenntnis der Wahrheit auf diesem Gebiete sehr grosse Schwierigkeiten entgegen; denn scheu zieht

1) Puini, saggi distoria della religione p. 1: Tutti e due, linguaggio e religione, ci scoprono gli elementi, quasi direi le radici del pensiero. Egli è perciò evidente che nello studio dell' umanità è difficile trovare soggetto di maggiore importanza, di quello delle diverse forme che ha prese la religione.

sich das innerste Leben eines Volkes vor dem neugierig prüfenden Blick zurück, und niemals können die augenfälligen Symbole richtig verstanden werden, es sei denn, dass man vorher mit der Geschichte und Sprache des Volkes, mit seinen Sitten und Gebräuchen, mit seinem Temparament und seiner Grundstimmung, wie mit seiner Heimat vertraut geworden.[1]) Doch mehr noch ist notwendig, dass der Forscher eigenes religiöses Leben besitze. Er muss durch eigene Erfahrung in der Welt der Religion heimisch sein.[2]) Wem alle Anlage für Musik gebricht, der wird auch bei grösstem Scharfsinn ein musikalisches Werk doch nicht verstehen. So kann keine Gelehrsamkeit, kein dialektisches Talent bei Erforschung religiöser Erscheinungen die religiöse Begabung ersetzen. Gleiches lässt sich nur erkennen durch Gleiches.

Indessen haben Unberufene oft sich zum Studium der Religionsgeschichte herzugedrängt und sind dann folgerichtig auch zu ganz ungenügenden, ja kläglichen Resultaten gelangt. Man führte das gesamte religiöse Bedürfnis auf das Causalitätsbedürfnis der Vernunft zurück, das nach einem letzten Grund für alle Erscheinungen sucht.[3]) Man glaubte das Wesen der meisten Religionen ergründet zu haben, indem man behauptete, all ihre Götter seien nur

[1]) Vgl. Gerland, Anthropol. Beiträge I, 277 fg.

[2]) In diesem Sinne erinnert Lehrs (aus dem Altertum. S. 231) an des Dichters Wort: „Wollt ihr die Geheimnisvollen mit des Geistes Auge schauen, müsst ihr erst im tiefsten Busen ihre heil'ge Nähe ahnen". Nur insoweit der göttliche Geist nicht in uns lebendig ist, soweit wir nichts, wie Cicero einmal sagt, vom afflatus divinus in uns spüren, kann Plutarch von uns sagen: „Es ist eine grössere Vermessenheit von uns als Menschen göttliche Dinge durchschauen zu wollen, als wenn Unmusikalische von Musik oder Leute, die nie Kriegsdienst gethan, von strategischen Sachen reden". Plut. de justit. — Es freut uns, in dieser Beziehung mit Réville, dessen Ansichten wir sonst nicht in allen Stücken theilen können, zusammenzutreffen. Er sagt prolegomènes de l'histoire des religions p. 44: Il faut avoir l'oreille religieuse pour étudier avec competance les phénomènes de l'ordre religieuse.

[3]) Diese einseitige Auffassung hat im Übrigen sehr würdig und geistvoll O. Peschel in seiner Völkerkunde vertreten. S. 255 fg. Er stellt an die Spitze seiner Untersuchung den Satz: „Auf allen Gesittungsstufen und bei allen Menschenstämmen werden religiöse Empfindungen stets von dem gleichen innern Drang erregt, nämlich von dem Bedürfnis, für jede Erscheinung und Begebenheit eine Ursache oder einen Urheber zu erspähen".

kindliche Personifikationen von Naturvorgängen.[1]) Die Urreligion der Menscheit sollen die Jagd- und Fischerstämme, die sogenannten Wilden, bewahrt haben, als ob an diesen die Jahrtausende ganz spurlos vorübergegangen wären, als ob wir den Zwerg dem Kinde gleichsetzen dürften, als ob diese bald gepriesenen, bald beklagten Naturmenschen nicht oft der grössten Unnatur sich schuldig machten.[2]) Man studirte das Wesen der Religion in ihren verkümmertsten Erscheinungen, als ob Cretins Normalmenschen wären. Die Furcht vor dem Unberechenbaren soll die Religion erzeugt haben; daher sie mit steigender Erkenntnis des Naturzusammenhanges immer mehr zusammenschwinde.[3]) Und doch wäre überhaupt keine Naturwissenschaft möglich, wenn nicht im Weltall die Macht ewiger Ordnung, harmonischen Zusammenhangs, unendlicher Weisheit sich betätigte.

Dem gleichen Mangel an religiöser Befähigung entstammt die verkehrte Wertung der einzelnen Religionen. Wem eine religionslose Moral das höchste ist, der muss den Chinesen Confucius als den grössten Weisen ansehen, weil derselbe eine religionslose Staatsmoral lehrte. Dem Pessimisten, der in allgemeinem Weltschmerz sich gefällt, der weder das Recht des Gebetes, noch einen göttlichen Weltplan anerkennt, wird Budha's elegische Predigt über dem christlichen Evangelium stehen. Aesthetisirende Geister fühlen sich wohler unter den bekränzten jugendschönen Griechengöttern als zu Füssen Jesu Christi, des gekreuzigten,[4]) und der Dichter hat ihnen mit seinen „Göttern Griechenlands" aus dem Herzen gedichtet.

Oftmals will die Oberflächlichkeit den Leuten auch einreden, dass keine Religion besser sei als die andere, dass Zarathustra, Buddha, Moses, Hillel, Muhammed denselben Rang einnehmen, dass

[1]) So z. B. Preller in seiner griechischen Mythologie, vgl. gegen dessen naturalist. Erklärung Lehrs. a. a. O. S. 261 fg. Gewiss sind sehr viele Mythen von einer sinnigen poetischen Naturanschauung ausgegangen, die der „unfühlenden" Natur menschliches Fühlen verleiht; aber sie gehen in solcher Naturpoesie nicht auf. Es bleibt ein Rest höherer ethischer Gedanken und transcendentaler Ahnung.

[2]) Zum psychischen Verständnis der Religionen der Naturvölker hat O. Haggenmacher einen sehr wertvollen und lehrreichen Beitrag geliefert in seiner Schrift: Zur Frage nach dem Ursprunge der Religion.

[3]) Diese alte Lehrmeinung epikuräischer Kreise ist neuerdings bei den Verkündern des theoret. Materialismus zum Dogma geworden.

[4]) Die Kenner der griechischen Religion wissen freilich genugsam, dass eine tiefe Wehmut durch dieselbe sich hinzieht.

ihre Lehren der Hohheit des Evangeliums Christi gleichkommen. Aber einzelne gleichlautende Sittensprüche sollten doch über die tiefgreifende Verschiedenheit der einzelnen Religionen nicht täuschen können. Muhammed nennt Gott in den mekkanischen Suren beständig den „Barmherzigen", und doch welch ein weiter Weg von seinem Glauben zu dem kindesfrohen Gebet des Christen. Buddha lehrt mit der Bibel: „Du sollst nicht tödten": aber indem er in dieses Verbot auch die niedersten Tiere einschliesst, missachtet er die spezifische Heiligkeit des Menschenlebens.[1] Noch viel weniger können rein formelle Aehnlichkeiten für die Wesensverwandtschaft von Religionen sprechen. Erwähnen wir nur ein Beispiel: Folgend einem mächtigen spekulativen Triebe, der gerne das Geheimnis der Gottheit denkend durchdringen möchte, gelangten die Weisen am Nil und am Ganges längst vor Bestehen der christlichen Kirche zum Glauben an eine göttliche Dreieinigkeit.[2] Doch nicht philosophisches Sinnen und Träumen, sondern das eminent praktische Bedürfnis des heilsbegierigen Gemütes, in Christus die unmittelbare Gnade Gottes zu ergreifen und im Anschluss an Christus der ewigen Gemeinschaft mit Gott gewiss zu bleiben, hat die christliche Trinitätslehre geschaffen, deren Inhalt wir von ihrer Formalirung durch die Concilien wohl zu unterscheiden haben.

Um die religiösen Erscheinungen richtig zu beurteilen, müssen wir zuerst die Religion in ihrer edelsten Gestalt klaren Auges geschaut haben. Erst im vollendet schönen und gesunden Baum erschliesst

[1] Vgl. z. B. Oldenberg, Buddha, S. 306. Auch die Parsi, die durch entwickeltes ethisches Bewusstsein sich vor vielen Nationen auszeichnen, vermischen doch sehr die ewigen Ordnungen mit seltsamen Satzungen. So heisst es z. B. nach Darmesteter Vendidâd, fargard VIII, 29: The law of Mazda takes away from him who confesses it the bonds of his sin; it takes away the sin of breach of trust; it takes away the sin of murdering one of the faithful; it takes away the sin of burying a corpse. Dem Parsi also gilt die Beerdigung eines Leichnams für gleich grosse Sünde wie Mord und Treubruch.

[2] Maspero, histoire ancienne des peuples de l'Orient, p. 28: Dieu est à la toi le père, la mère, le fils de Dieu, ces trois personnes sont Dieu en Dieu, et, loin de diviser l'unité de la nature divine, concourent toutes trois à son infinie perfection.

Die brahmanischen Hindu wollten in ihrer Trimurti doch nicht bloss, wie man oft meint, Sein, Werden und Vergehen der Natur sich veranschaulichen, denn in jeder der drei Personen der Trimurti, Brahma, Vischnu, Siva, wohnt

sich mir die ganze Idee des Baumes, erst in der vollendeten Religion wird mir die innerste Natur und Bedeutung derselben offenbar, jetzt erst die Entwicklung, welche der religiöse Trieb in der Menschheit durchlaufen, verständlich. Auch in entstellten Formen von Religion erkenne ich noch einzelne ehrwürdige Züge und aus dem Dunkel der Völker vernehme ich das Seufzen nach dem Licht, das alle Angst hinwegnimmt [1]).

Die vollendete Religion ist die christliche: denn wie keine andere bietet sie uns Alles in absoluter Weise, was wir überhaupt von der Religion erwarten können. Wir sind in eine Welt hineingestellt, die mit tausend Gefahren, mit mannigfaltigsten Schmerzen, mit ruhelosem Wechsel uns ängstigt. Die Schauer der Vergänglichkeit dringen durch die Seele, die Gewissheit des Todes erfüllt sie mit Bangen. Und wenn nun das Sinnenglück Alles wäre, was der Mensch an Trost und Freude erringen könnte, wie viel elender wären wir daran als die Tiere, die weder mit Erinnerungen noch Hoffnungen sich plagen, die ganz aufgehend in der Empfindung des gegenwärtigen Augenblicks die Angst der Vergänglichkeit nicht spüren. Doch aus dieser Angst ringt sich in der Menschenseele die Sehnsucht nach einem ewigen Halt, nach einem unvergänglichen Gut empor [2]). Von den stürmischen Wellen des Lebens umhergetrieben, verlangt der Mensch nach einem heimischen Gestade, nach Heimatruhe und Heimatfrieden, welche die Welt ihm nicht rauben kann. Indes nicht in dem Weh der Vergänglichkeit, in den Übeln, die von aussen andrängen, wohnt des Menschen tiefstes Leid, sondern im Gefühl der Schuld. Von solchem Gefühl weiss das Tier nichts, es folgt mit unbedingter Notwendigkeit und Sicherheit dem

die ganze göttliche Wesenheit. Vgl. z. B. den Ausspruch des berühmten Dichters Kalidâsa bei M. Williams, Hinduism, p. 87:

In those three Persons the one God was shown
Each first in place, each last-not one alone;
Of Siva, Vishnu, Brahma, each may be
First, second, third among the blessed Three.

[1]) Canalejas, doctrinas religiosas, p. 156: La religion, como absoluta, es eterna: pero como abraza y comprende al hombre que vive en el tiempo, la religion vive asimismo en el tiempo, está sujeta á una ley de vida, á una ley biológica. (Die Religion an und für sich ist ewig, aber da sie den Menschen, der in der Zeit lebt, umfasst und begreift, lebt auch sie selbst in der Zeit, ist einem Lebensgesetz, einem biologischen Gesetz unterworfen.)

[2]) Schon Homer sagt: Alle Menschen verlangen nach Göttern. Od. 3, 48.

ihm eingepflanzten Trieb, ob es grausam sei oder gutmütig, feige oder mutig, träge oder fleissig. Nicht so der Mensch, in seiner Brust ertönt das Gebot: Du sollst. Seine höchste Würde ist in seine freie Entscheidung gestellt, und frei, ewiger Ordnung sich unterordnend, soll er seines Daseins im Innersten froh werden. Doch statt der Jubeltöne einer beseligenden Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit zieht durch die Menschheit der schrille Klang der Schuld. Schuldbeladen fühlt der Mensch erst recht die Mängel und Gebrechen seiner Existenz, mit doppelter Gewalt dringt die Angst der Zeitlichkeit, das Bangen des Todes auf ihn ein und die tiefsten gewaltigsten Gefühle der Menschenseele sammeln sich in dem Rufe nach Erlösung. Jene Frage des Kerkermeisters in Philippi: „Was muss ich thun, dass ich selig werde?“ [1]) kehrt in allen Jahrtausenden wieder als ernsteste, grösste Frage des menschlichen Geistes [2]).

Und auf diese Frage gibt die christliche Religion die freudige und siegesgewisse Antwort, dass sie in sich die Kraft der Erlösung trage. Erlösen will sie aus aller Angst der Zeit, aus allen Banden der Schuld, und triumphirend ruft sie aus: „Tod, wo ist dein Stachel, Hölle, wo ist dein Sieg? [3])“ Sie stillt das tiefste Sehnen, sie gibt dem Menschen eine unvergängliche Heimat, sie durchdringt die Seele darum mit unaussprechlicher Freude. Wo sie mächtig wird, da steigen Jubellieder auf vom Krankenlager, da stammeln sterbende Lippen Worte inbrünstigen Dankes, da perlen Tränen seligen Friedens aus den Augen des Elenden, den eigene Schuld in den Abgrund gestürzt. Warum hat diese Religion solche Macht? Weil sie die Seele heimführt zum Urquell des Lebens, weil sie mit dem Geist der Kindschaft, der zum Herrn der Welten ruft: Abba, Vater! uns durchdringt. „Unser Herz ist unruhig und findet keine Ruhe, bis es Ruhe in dir, o Gott, gefunden,“ sagt Augustin. Diese Ruhe innigster Gemeinschaft mit Gott bringt allein die christliche Religion.

Es liegt aber das Geheimnis solch wunderbarer Macht über die Menschenseele nicht in einzelnen Lehrsätzen über Gott, nicht

[1]) Apg. 16, 30.

[2]) 1 Kor. 15, 55.

[3]) Canalejas, doctrinas religiosas, p. 267 fg.: Qué sera en el porvenir de la idea religiosa? Yo no espero más que triunfos y grandezas. Las edades religiosas no están en el pasado, se esconden aún en el porvenir. (Welches wird die Zukunft der religiösen Idee sein? Ich hoffe nicht mehr als Triumphe und Herrlichkeiten. Die religiösen Zeitalter sind nicht in der Vergangenheit, sie verbergen sich noch in der Zukunft.)

in moralischen Vorschriften oder sinnigen Gebräuchen, sondern in der Persönlichkeit Jesu Christi. Was christliche Religion ist, schauen wir voll und ganz nur in ihm, und nur insoweit sein Geisteswesen in uns neue Gestalt gewinnt, sind wir in Tat und Wahrheit Kinder Gottes[1]). Das höchste seligste Leben des Geistes teilt sich nur

[1]) Es ist dies eine psychologische Tatsache, welche nur von blöden Augen kann geleugnet werden. Von dem schöpferischen Wesen des Genius, diesem grossen göttlichen Geheimnis, haben zuweilen Gelehrte, deren Erkennen mehr in die Breite als in die Tiefe geht, gar keinen Begriff. So nur ist die pathologische Erscheinung zu erklären, dass einzelne sonst wissensreiche Männer immer wieder die historische Realität Jesu bestreiten. Einer hat in der Geschichte desselben nur eine Allegorie vom Leben und Vergehen des Weizenkorns erkannt, ein Anderer eine palästinensische Uebertragung von ägyptischen Mythen darin gefunden. Nach Dritten sollen die Evangelien in symbolischer Form die Ideen liberaler mit dem Platonismus vertrauter Judenkreise darstellen. Eine ernste Widerlegung verdienen solche Hypothesen krankhafter Gelehrsamkeit nicht, sind sie doch um nichts besser, als wenn einer behaupten wollte, einen Maler Raffael habe es gar nie gegeben, sondern die sixtinische Madonna sei durch das Zusammenwirken von etwa zwanzig verschiedenen Malern entstanden und man könne höchstens zugeben, dass so eine Art Diaskeuast schliesslich allein das Gemälde gefirnisst habe. In Holland haben sich viele Theologen über den historischen und „symbolischen" Christus eifrig gestritten. Sehr richtig wurde gegen Loman und seine Anhänger hervorgehoben, (s. 2 Bijblad van de Herforming 1883): Zoonder voort durend het oog te vestigen op Jezus mist het begrip der zedelijkheit leven, de beschaving haar zout, het christelijk ideaal zijn voltooiing en het geweten zijn toets. (Ohne fortdauernd das Auge auf Jesus zu heften, fehlt dem Begriff der Sittlichkeit Leben, der Bildung Salz, dem christlichen Ideal seine Realisirung und dem Gewissen seine Probe. Ganz übereinstimmend mit unserer Überzeugung sagt Hooikaas (6. Bijblad): Het schijnt mij gemis aan historischen zin en gebrekkige psychologie, den band tusschen geloof en historie to willen losmaken. En roept men mij toe: Juist om u voor schokken te bewaren, om ongedeerde gemoedsrust en onverstoorbare geloofsverzekerdheid u te schenken raad ik u, historie en geloof veneen te scheiden! ik antwoord: Dankbaar vor uwe bedoeling, maar bij mij is de toetand deze: dat er von ongeschokte geloofsverzekerdheid en onverstoorbare gemoedsrust nog geen sprake is, van wege den killen adem des ongeloofs, laat me zeggen: van wege de zonde. Als de gemeente niet aan Jezus ontleent, dan, vrees ik, sterft zij den hongerdood. (Es scheint mir Mangel an historischem Sinn und gebrechliche Psychologie, das Band zwischen Glauben und Geschichte losmachen zu wollen. Und ruft man mir zu; Gerade um euch vor Erschütterung zu bewahren, euch ungetrübte Gemütsruhe und unzerstörbare Glaubenssicherheit zu schenken, rat ich euch, Geschichte und Glauben von einander zu scheiden, antworte ich euch: Dank für eure Absicht; aber bei mir ist der Zustand dieser: dass von unerschütterter Glaubenssicherheit und unzerstörbarer Gemütsruhe noch keine Sprache ist von wegen des kühlen Atems des Unglaubens lasst mich zagen, von wegen der Sünde. Wenn die Gemeinde sich nicht an Jesus anschliesst, fürcht' ich, stirbt sie den Hungertod.)

mit von Person zu Person, und alle Lehrsysteme der Theologen erscheinen deswegen ungenügend, weil keines das unergründliche Geheimnis der Persönlichkeit erschöpft, die im Mittelpunkte der Weltgeschichte steht.

Weil also in Jesus Christus das vollendete Wesen der Religion sich uns zeigt, so wird für den, welcher die gesamte religiöse Bewegung der Menschheit zu begreifen strebt, die erste und wichtigste Aufgabe sein, sich in das Wirken, Leiden und Sterben Jesu zu versenken, in dem Sinne, wie Paulus sagt: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“[1]) Erfüllt vom Geiste seines Herrn durfte der Heidenapostel das kühne Wort sprechen: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“[2])

Sind wir einmal mit der vollendeten Religion wirklich vertraut, so haben wir vom Studium der übrigen Religionen keine neuen Aufschlüsse über die göttliche Wahrheit zu erwarten. Wohl aber lernen wir durch dieses Studium deutlicher empfinden, was für ein Kleinod wir am Evangelium Jesum besitzen. Wir sehen auch für unser theoretisches Erkennen uns der aufregenden Fragen enthoben, ob wir noch eine höhere Religion als die christliche, einen bessern Herrn und Meister als Christum zu erwarten haben. Nicht länger lassen wir uns bange machen von den Zweifeln und Verneinungen einer gottentfremdeten Welt, sind es doch unzählige der besten und edelsten Zeugen, welche die Gewissheit des frommen Gemütes bestätigen, dass wir es in der Religion nicht mit blossen Phantasiebildern, sondern mit ewigen Realitäten zu tun haben.

Doch es gilt, diese allgemeinen Sätze vom Werte der Religionsgeschichte durch Darlegung von Tatsachen, von gesicherten wissenschaftlichen Ergebnissen näher zu begründen.

In vollem Masse hat die Forschung des Dichters Wort bestätigt: „In allen Zonen liegt die Menschheit auf den Knie'n vor einem Göttlichen, das sie empor soll zieh'n.“ Ueberall ist das Menschenleben von der Ahnung einer überirdischen Macht begleitet, unter allen Völkern macht der religiöse Trieb sich geltend.[3]) Und

[1]) Gal. 2, 20.

[2]) 1. Kor. 2, 10.

[3]) Terenzio Mamiani la religione dell' avenire, p. 183: La intuizione del Santo mai non si spegne nel fondo di nostre anime, per quanto nebbia d'ignoranza, d'errore et di corruzione la involga e la intenebri. Die moderne, umsichtige Forschung bestätigt im vollen Umfang Cicero's Ausspruch de legg.

wie in der einfachsten Zelle schon all die Elemente sich finden, die den komplizirtesten Organismus zusammensetzen, so trägt auch der ärmlichste Wilde, ein Botokude oder Papua, die Befähigung in sich, die vollendete Religion sich anzueignen. Aus den verkommensten Völkern haben sich einzelne Männer und Frauen zur vollen Höhe edler Menschenwürde aufgeschwungen und durch wahrhaft christlichen Charakter und Wandel den Tatbeweis dafür geliefert, dass eine tiefe Wahrheit in Tertullians Ausspruch liegt: Anima naturaliter christiana. Alles Hohe und Heilige, das je ins geschichtliche Dasein getreten ist, liegt keimartig in jedem Menschenkinde verborgen. Tausend edle Keime können ersticken oder nur zu einer elenden kränklichen Entwicklung gelangen; aber das spricht nicht gegen ihre edle Natur. Es bedarf ja nur der günstigen Umstände, der edlen Pflege, so entfalten sie sich ihrem Wesen gemäss zum hochragenden Baum, zur anmutigen Blume. Solch ein edles Saatkorn ist jede Menschenseele in ihrem Kindheitszustand.

Die Frage, welches die erste Form der Religion im Frühmorgen der Menschheit einst gewesen, kann die Wissenschaft mit Sicherheit nicht beantworten.[1]) Jedenfalls aber ist es eine ganz unerwiesene Behauptung, dass die Menschheit in denkbar rohester und entsetzlichster Weise ihre Geschichte begonnen habe. Besitzen wir auch keine sichere Kunde, so klingen doch einzelne leise, fast verschwebende Töne aus jener Urzeit zu uns herüber, die uns den Eindruck machen, dass der Mensch, umgeben von gütiger milder Natur, damals seines Daseins sich freute. Im Lichte wahrer Freude aber nehmen alle Lebenserfahrungen einen hellen Glanz an. Der Unendlichkeit gegenüber, die mit tausend Augen aus dem reinen nächtlichen Himmel auf die Erde niederschaut, fühlte wohl der Mensch seine Ohnmacht; aber mit den ahnungsvollen Schauern, die durch seine Seele zogen, mischte sich ein Gefühl von Freude, und von der Macht grosser heiliger Empfindung überwältigt, stammelte er: „Himmel,

I. S. 24: Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera quæ non, etiam si ignoret, qualem habere deum deceat, tamen habendum sciat. Aehnlich Seneca (ep. 117, 5): Nulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.

[1]) Wie immer diese Frage sich entscheiden möge, für alle wahre Gotterkenntnis trifft das Wort O. Haggenmachers zu: „Sie ist nicht nur des Menschen Tat, sondern auch die Tat Gottes im Menschen.“ A. a. O. S. 82.

Vater.“ So lautete in der Tat das älteste Gebet bei den Hindu wie bei den Griechen, bei den Römern wie bei den Germanen[1]) „Himmel!“ stammelten sie alle die Völker der Urzeit, Akkadier[2]) und Finnen[3]) die Kinder Afrika's wie des stillen Ozeans,[4]) um ihrer ersten Andacht, diesem wundersamen Gefühl, das keiner irdischen Grösse gegenüber empfunden wird, Ausdruck zu geben. Und auf der Höhe religiöser Erkenntnis und Erfahrung kehren wir zum Gebet der Urzeit zurück,[5]) indem wir beten: „Unser Vater, der du bist in den Himmeln“, als ob auch der Menschheit als Gesamtheit gälte: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnet ihr nicht ins Himmelreich eingehen.“[6])

Doch weder das indische Djaus[7]) noch das römische Jupiter,[8]) weder das akkadische Ana noch das ägyptische Ra galt im ursprünglichen Bewusstsein als Gottesname. Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende lang besassen die Völker für alle sie umgebenden irdischen Erscheinungen Namen, nur für ihn nicht, dessen unaussprechliche Herrlichkeit sie so tief empfanden, dessen majestätisches Walten sich ihnen so deutlich offenbarte. Die uralte akkadische Weisheit in Babylon lässt sich vernehmen: Wer den Namen der Gottheit wüsste, der hätte Gewalt über Himmel und Erde.[9]) Und ein Hymnus auf Ra lautet: „Ich bin der von Millionen Jahren Auserwählte, dem untern Himmel entstiegen, der, dessen Name nicht bekannt

[1]) M. Müller, lectures on the origin and growth of religion, p. 216: Five thousand yaars ago, it may be earlier, the Aryans, speaking as yet neither Sanscrit, Greek, nor Latin called him (the All-father) Dyu patar, Heaven father.

[2]) Lenormant, die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, S. 115.

[3]) M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissensch. S. 178 fg.

[4]) Gerland, die Völker der Südsee. S. 229 fg.

[5]) Gubernatis, mitologia p. 7: È cosa mirabile in verità il riconoscere ora che il prinzipio dell' orazione dominiciale cristiana: Padre nostro sei ne' cieli concorda perfettamente con la prima nozione della stirpe indo-europea.

[6]) Matth. 18, 3.

[7]) M. Müller. l. c. S. 311: The old poets of the Veda said: They speak of Mithra, Varuna, Agni; then he is the heavenly bird Garutmat; that which is and is one, the poets call in various ways. Ganz ähnlich heisst's in einem orphischen Hymnus: Heis Zeus, heis Helios, heis Dionysos.

[8]) Serv., Aen. IV, 577: Deorum vera nomina nemo novit. II, 351: Jupiter optime maxime sive quo alio nomine te appellare volueris, cf. Boissier, la religion romaine d'Auguste aux Antonins. I, 15.

[9]) Lenormant, a. a. O. S. 43 fg.

ist.“ [1]) Die semitischen Gottesnamen 'El (Ilu) und Ba'al sind auch nur Eigenschaftsworte. 'El heisst stark, aber so heisst auch die Eiche,[2]) Ba'al Herr, aber so nannte die phönizische Ehefrau auch ihren Mann. Auch der israelitische Gottesname war ursprünglich nur eine Aussage; denn Jahve bedeutet einfach: er ist.[3]) Wie tief hatte die Realität Gottes dem Bewusstsein der Völker sich eingeprägt, dass diese ihn eine unabsehbar lange Zeit namenlos verehrten.[4]) Wie sinkt vor dieser Tatsache die Meinung Derer zusammen, die der ältesten Menschheit nur eine phantastische Personifikation der Naturmächte zutrauen.

Wenn aber der Name fehlte, dann wurde auch bildlos die Gottheit verehrt. Den Bildern gingen übrigens die Sinnbilder voraus, stumme Zeichen dessen, was kein Mund aussagen, keine Hand darstellen kann. Leichter blieb der Mensch dem Sinnbild gegenüber der unbegreiflich hohen Majestät Gottes sich bewusst als vor dem Bilde, das allzusehr den Menschen zum Mass der Gottheit machte; daher trugen in der römischen Kaiserzeit bei vertieftem religiösem

[1]) Lenormant, a. a. O. S. 104.

[2]) Ebenso bedeutet nutar, der allgemeine Gottesname bei den Ägyptern, „mächtig“, s. Le Page Renouf, Ursprung und Entwicklung der ägypt. Religion S. 92 fg. Nöldeke neigt sich zur Ansicht, dass 'El soviel als Herr bedeute.

[3]) Die vielbesprochene Jahvefrage ist in neuester Zeit von Frd. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 158 fg. und von E. Schrader, die Keilinschriften und das a. T. 2. Afl., S. 23 fg. erörtert worden. Nach diesen Forschern wäre allerdings möglich, dass der Name Jahve von den Assyrern zu den Westsemiten und so auch zu den Israeliten gekommen wäre und ursprünglich einen Sturmgott bezeichnet hätte. Wie dem sei, im israelitischen Bewusstsein bedeutete Jahve: er ist, d. h. ihm allein kommt das Sein im absoluten Sinne zu, das ewige unveränderliche Sein. „Ob Alles im ewigen Wechsel kreist, so beharret im Wechsel ein ruhiger Geist.“ Seit ältester Zeit lautete, wie ausser der Bibel auch die Inschrift des Mesasteins, c. 900 v. Chr., beweist, der israel. Gottesname Jahve und nicht Jahu. Zu diesem Resultate kommt auch Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. S. 307. Dass das ägyptische nuk pu nuk mit dem majestätischen: „Ich bin, der ich bin“, 2 Mos. 3, 14, keine Gemeinschaft hat, wurde von Le Page Renouf, a. a. O. S. 227 fg. nachgewiesen.

[4]) Nicht in volkstümlichem, sondern in reflektirt philosophischem Geiste redet Laotse, China's Weiser, von Tao, s. Puini, il Budha, Confucio e Laotse p. 474 fg.: Il Tao è vago, oscuro, incorporeo, eterno, innominabile. Il Tao riguardato come l'assoluto è senza nome.

Von verwandter philosophischer Reflexion aus kam der mexikanische König Nezahualcoyotl dazu al Dios no conozido, causa de las causas (s. Prescott, Eroberung von Peru I, 155) anzubeten.

Bedürfnis die fratzenhaften Göttersymbole des Orients über die jugendschönen Götterbilder Griechenlands den Sieg davon.[1]) Ohne Bild und Symbol verehrten Pelasger[2]) und Germanen[3]) die Gottheit, deren Odem sie auf freier Bergeshöhe oder im Schweigen des Urwaldes verspürten. Im Lichte wohnt Irans höchster Gott, Ahura mazda, „der lebendige und weise", kein Bild kann ihn darstellen; aber vor der reinen aufsteigenden Flamme empfindet der Parsi einen andachtsvollen Schauer.[4])

Doch auch da, wo man Tempel und Märkte überreich mit Götterbildern schmückte, wo die symbolische Darstellung des Göttlichen sich in's Masslose steigerte, blieb man sich dessen bewusst, dass die Gottheit etwas Uebersinnliches. Selbst der roheste Heide weiss, dass die Zerstörung eines göttlichen Symbols oder Bildes die Gottheit selbst nicht trifft. Geheimnisvoll kann nach dem allgemeinen Glauben der Naturvölker göttliche Kraft auch dem geringsten Gegenstande einwohnen, der dann von unschätzbarem Werte wird. Doch sobald diese Kraft von ihm weicht, wird er als unnütz fortgeworfen.

Ob die Völker der Urzeit an einen Gott geglaubt? Wenn wir dabei nicht an einen reflektirten, polytheistischen Gelüsten abgerungenen, sondern an einen gefühlsmässigen Monotheismus denken, so antwortet die Wissenschaft, soweit überhaupt ihre Kunde reicht, durchaus mit ja.[5]) Weder Djaus noch Ahura mazda[6]), weder Zeus noch Tiu, weder 'El noch Ba'al hat ursprünglich seine Macht mit einem andern getheilt. Der Polytheismus ist erst ein Produkt phantasievoller Reflexion. Man machte die einzelnen Offenbarungsformen zu

---

[1]) Vgl. Renan, Marc-Aurèle p. 570 fg. Keim, Rom und das Christenthum. (S. 286—308.)

[2]) Vgl. Curtius, griech. Geschichte, 5. Afl. I. 30 fg.

[3]) Tacit. German. 9.

[4]) Darmesteter, the Zend-Avesta, p. LXXXIX fg.

[5]) Vgl. Darmesteter, le Dieu suprême dans la mythologie indo-européenne in der Revue de l'histoire des religions, I, S. 305 fg.

[6]) Darmesteter, l. c, p. 311: Près des ruines de l'antique Ecbatane, le voyageur peut lire sur le granit rouge d'Elvend ces mots qui y furent gravés par la main de Darius, roi des rois:

C'est un Dieu puissant qu'Auramazda!
C'est lui qui a fait cette terre ici!
C'est lui qui a fait le ciel, là-bas!
C'est lui qui a fait le mortel!

Söhnen und Töchtern Gottes, man unterschied zwischen dem Wesen Gottes an sich und seiner Betätigung in der Welt, jenes wurde als männliche, diese als weibliche Gottheit gefasst.[1]) Bisweilen entsprang der Polytheismus w. z. B. in Arabien auch nur aus der geographischen Zerspaltung eines Volkes,[2]) ähnlich wie der ungebildete Katholike die Maria in Einsiedeln und die in Lourdes als verschiedene überirdische Gestalten behandelt. Der Glaube aber an einen Gott lag der noch von keiner Reflexion beengten inbrünstigen Frömmigkeit viel näher als der Polytheismus. Denn im Moment des Gebetes wurde sie von der Majestät Gottes ganz erfasst und fühlte sich in seinem Schutz ganz geborgen. Es verwundert uns daher gar nicht, wenn auch noch in Zeiten, da längst der Glaube an viele Götter zu Recht bestund, doch immer noch monotheistische Gebete laut wurden.[3]) Den Uebergang vom naiven Monotheismus zum Polytheismus bildet der Henotheismus, der eine Vielheit von Göttern annimmt, aber den jeweilig angerufenen Gott so behandelt, als wäre dieser der allmächtige Herr Himmels und der Erden, die oberste Ursache von allem Heil und Segen.[4]) Auch im ausgebildetsten Polytheismus kehrte das tief erregte religiöse Gefühl immer wieder zur henotheistischen Gottesverehrung zurück. Oder sagen wir besser: Die mächtige Sehnsucht nach vollem Halt und Trost hat die Menschenseele bewusst oder unbewusst immer wieder monotheistisch gestimmt.

Lenkt aber Gott nach dem Glauben der Urzeit nur die Natur, oder gilt er auch schon als Schöpfer und Regierer einer höheren Lebensordnung? Unstreitig ist die Natur das erste Buch der gött-

[1]) Diese Eigentümlichkeit hat in Bezug auf den semitischen Polytheismus, unserer Wissens, zuerst Vogüé in seinen mélanges archéologiques klar nachgewiesen.

[2]) Lenormant histoire ancienne de l'Orient (3. Afl.) III, 300 fg.

[3]) Z. B. Pindar, Pyth. II, 49:

Der Gott vollführet jedes Ziel nach Wunsch,
Der Gott, der den geflügelten Adler erreicht
Und den Meeresdelphin überholt
Und hochsinnender Sterblichen manchen gebeugt,
Andern aber unalternde Herrlickeit verleiht.

Zu Elektra spricht bei Sophokles tröstend der Chor:

Sei nur getrost, sei getrost, Kind; denn es ist im Himmel der grosse Zeus, der Alles beaufsichtigt und in festen Händen hält.

[4]) Vgl. M. Müller, Essays, I, 25, über den indischen, Le Page Renouf a. a. O. S. 203 fg. über den ägyptischen Henotheismus.

lichen Offenbarung für die alten Völker gewesen, im Anblick des nächtlichen klaren Himmels ist das erste Gefühl der Andacht aufgewacht. Mit der Andacht selbst aber entraffte sich der Mensch dem gemeinen Sinnenleben; denn sie ist ihrem Wesen nach etwas Übersinnliches, Ideales. Die majestätische Ordnung und Gemessenheit der Sternenwelt rief im Menschen die Ahnung auf, dass auch er einer Ordnung eigener Art verpflichtet sei, dass er sich nicht einfach allen Launen und Leidenschaften überlassen dürfe. Nicht wäre aber eine solche Einwirkung möglich gewesen, wenn nicht dem menschlichen Wesen an sich die Bestimmung zur höchsten idealen Menschenwürde innewohnte, wenn nicht der Schöpfer alles Lebens den Menschen wie mit Sprachvermögen und der Sehnsucht nach Religion so mit der Anlage der ethischen Lebensführung ausgestattet hätte[1]). Diese Anlage kann im Laufe der Zeit missbildet, verkümmert werden; aber sie braucht nur die rechte Pflege, so kann sie hinwieder aus unscheinbaren Anfängen zu bewunderungswerter Hohheit sich entwickeln. Auch Menschen, die das Gottesbewusstsein verloren haben, müssen anerkennen, dass Edelmut menschenwürdiger ist, als grausame Rachsucht, dass Sanftmut höher steht als wilder Jähzorn, aufopfernde Liebe höher als massloser Egoismus. Die Majestät heilig schönen Menschenlebens nötigt auch dem Wilden Ehrfurcht ab, sobald nur der Sturm der Leidenschaft ausgetobt ist.

Im Ägyptischen[2]) und Hebräischen[3]) bedeutet der Grundbegriff von Gerechtigkeit „Norm“ und gerecht sein heisst der Norm gemäs leben. Wer aber hat diese Norm gesetzt, wem kommt die

---

[1]) Die alten Griechen umfassten mit dem Ausdruck Themis die natürliche und sittliche Weltordnung, vgl. Lehrs, a. a. O. S. 95 fg. Ergreifend drückt Sophokles (König Oedipus v. 850 858) die Ueberzeugung von einer unwandelbaren sittlichen Weltordnung also aus:

König Oedipus: Ach wär' es Loos meines Lebens,
Rein zu wahren fromme Scheu bei jedem Wort und jedem Werke,
Treu den Urgesetzen,
Die in den Höh'n wandelnd, in Aethers
Himmlischem Gebiet stammen aus dem Schoose
Des Vaters Olympos, nicht
Aus sterblicher Männer Kraft
Geboren; niemals hüllt sie die Zeit, traun, in Vergessenheit.
Es belebt sie mächtig ein Gott, der nie altert.

[2]) Le Page Renouf, a. a. O. S. 112 fg.

[3]) Vgl. die Abhandlung von Kautzsch über den Begriff von Zedaqá.

Autorität zu, vor der sich der Mensch in tiefster Ehrfurcht beugt? Doch gewiss dem Unaussprechlichen, dessen Herrlichkeit die Himmel verkünden, ihm, von dessen Odem durchhaucht die Seele Gefühle der Andacht im Innersten empfindet. Nur was himmlische Macht weiht, ist dem Menschen heilig und unverbrüchlich. Eher stürbe der Südseeinsulaner den Hungertod, als dass er etwas äsze von dem, was seine Priester als Tabu erklärt haben,[1]) und zu den schwersten Opfern, zur Verbrennung des liebsten Kindes, waren die Menschen immer wieder bereit, wenn's nach ihrem Glauben die Himmlischen verlangten.[2]) Keine Religion war oder ist blosser Naturdienst, keine Götter entbehren vollständig des ethischen Charakters. Ueberall, ob auch bisweilen in seltsamster und düsterster Form, folgt der Mensch idealen Impulsen, die dem tierischen Dasein durchaus fehlen.

Zeigt aber nicht die Geschichte Beispiele, dass, wenn auch das Religiöse des Ethischen nie ganz entbehrte, doch letzteres vom Zusammenhang mit dem Glauben an Gott losgelöst wurde? In der Tat, nicht bloss einzelne Philosophen, die nur eine beschränkte Zahl von Schülern um sich sammelten, sondern auch andere hervorragende Männer, die in volkstümlicher Form auf weiteste Kreise wirkten, haben eine religionslose Moral gelehrt. Es sind zwei Zeitgenossen im fernen Osten, beide 478 v. Christi gestorben, Buddha und Confucius, die bei ihren zahlreichen moralischen Vorschriften nirgends auf eine göttliche Autorität sich berufen. Obschon in sehr verschiedener Weise stellen doch beide den Menschen auf sich selbst. Buddha weist ihm als höchstes Ziel das Nirvâna, „das Erlöschen und Vergessen". Wer die Seele von jeder Unruhe, jedem Begehren frei gemacht hat, wer um die Welt sich ganz und gar nicht kümmert und ihre Herrlichkeit nicht mehr wertet als eine Luftblase, wessen Herz von Liebe und Hass nicht mehr bewegt ist, der ist nach Buddha ein vollkommener Mensch, er ist „am andern Ufer" angelangt, während der grosse Haufe am diesseitigen Ufer auf- und abrennt. Das Dasein ist ein grosses Übel, darum drücke dich möglichst geräuschlos, wunschlos durch die Welt. Nur so kommst du zu jener unvergleichlich herrlichen Stufe, von der aus kein Kreis-

[1]) Ueber das Tabu handelt ausführlich Gerland a. a. O. S. 343 fg.

[2]) Dass Menschenopfer nicht nur bei den Phöniziern und Mexikanern, sondern, wenn gleich seltener, auch bei den Germanen, ja sporadisch selbst bei den Griechen vorkamen, ist bekannt.

lauf von Schmerzen und Sorgen neu anhebt.[1]) Eine Gnade, welche die Schuld verzeiht, eine göttliche Liebe, die dem Gefallenen rettend die Hand reicht, kennt Buddha nicht.[2]) Die Leiden der gegenwärtigen Existenz sind nach ihm das mathematische Ergebnis von Verschuldungen in früheren Daseinsformen, die damals nicht abgebüsst worden. Indem aber Buddha seinen Vorschriften einen so weiten Horizont gibt, indem er das Tun des Momentes mit einem Hauche der Ewigkeit streift, enthebt er seine Moral gemeinen Nützlichkeitsrücksichten, und in der Würde und Hohheit, in der Reinheit und Kraft seines ethischen Bewusstseins dient er dem „unbekannten Gotte".

Confucius versicherte, dass er keine neuen Vorschriften mache, sondern nur die uralten überliefere. Das sei seine vom Himmel ihm verliehene Mission, die altehrwürdigen Satzungen zu lehren.[3]) Hohes Alter ersetzte demnach für die Chinesen die göttliche Weihe, gleich-

[1]) Den schlichtesten und wohl auch den genauesten Ausdruck des buddhistischen Idealismus besitzen wir im Dhammapada. Hier einige Stellen nach der Uebersetzung von F. Hu: Semblables à une pièce d'eau profonde, calme et limpide, n'ayant d'oreilles que pour les préceptes de la loi les savants vivent dans une sérénité complète.

Bien peu, parmi les hommes, atteignent l'autre rive. Le commun des mortels ne fait que courir le long de cette rive-ci.

Si tu es devenu insensible comme une trompette brisée, tu as atteint le Nirvâna.

Quel sujet de rire, quelle joie y a-t-il dans ce monde éternellement enflammé par la passion?

Celui qui regarde ce monde du même oeil qu'on regarde une bulle d'air, celui-là, le roi de la mort ne le voit pas.

Ce n'est point même dans le désir des jouissances célestes, c'est dans l'anéantissement du désir qu'il place son bonheur, le disciple arrivé à la bodhi (Erkenntnis) parfaite.

[2]) Dhammapada: Il n'existe point en ce monde ni dans l'air, au milieu de l'océan, ni dans les profondeurs des montagnes d'endroit où l'on puisse se débarasser du mal qu'on a fait.

On souffrira de soi-même d'une mauvaise action qu'on aura faite. En ne la faisant pas on se purifiera soi-même.

[3]) Ueber Confucius vgl. J. Legge, the life and teachings of Confucius. Letzterer nennt sich nach Legge S. 95 a transmitter and not a maker, believing in and loving the ancients. Legge fasst sein Urteil über Confucius also zusammen: After a long study of his character and opinions, I am unable to regard him as a great man. He was not before his age, though he was above the mass of the officers and scholars of his time. He threw no new light on any of the questions which have a world-wide interest. S. 114 fg.

viel, ob es sich um Lehren der Staatsweisheit, um Fragen der Etiquette, um Musiktheorien oder um die ethische Gesinnung handelte. Die modernen Bildungsmenschen, die in Musik und Poesie, in Geschichte und Literatur bewandert sind, die über politische und soziale Probleme zu reden wissen, aber scheu allen methaphisischen und religiösen Fragen aus dem Wege gehen, sitzen unbewusst dem alten bezopften Chinesen zu Füssen, nur darin von ihm verschieden, dass ihnen das jeweilen Neueste am meisten imponirt, ihn je das Älteste vor allem anzog.[1])

Nicht etwa, dass diese zwei Moralisten den Glauben an die Gottheit geleugnet hätten, sie gestatteten ihm nur keinen Einfluss auf Gestaltung ihres Lebensideals, und man bekommt bei ihnen den Eindruck, als sähen die Götter nur wie stumme, todte Bilder an der Wand auf das Treiben der Menschen herunter. Wir haben es hier nicht mehr mit einem gesunden normalen Idealismus zu tun. Diese Moralisten gleichen den Nervenkranken, bei deren Körper anästhetische Stellen mit solchen von exzessiver Reizbarkeit abwechseln, und ihre Schüler haben mit kleinlichster Pedanterie oder rohem Utilitarismus geendet, wenn es ihnen nicht gelang, auf Umwegen wieder Gottes Hand zu ergreifen.

Wo immer aber die Menschen mit ihrer Lebensaufgabe es ernst nehmen, da stellt sich auch das Gefühl der Schuld ein.[2]) Aus dem fernen indischen Altertum, aus Babylons Urzeit, klingen ergreifende Busspsalmen zu uns herüber. Und wenn nach dem ägyptischen Todtenbuch der Gestorbene vor Osiris sich aller Tugenden rühmte und doch dazwischen ausrief: „O Herz, Herz meiner Muttter, wende dich nicht gegen mich“,[3]) fühlen wir da nicht deutlich seine

---

[1]) Als den ältesten der sogenannten unabhängigen Moralisten hat man den greisen Ptahotep aus der Pyramidenzeit (um's Jahr 2700) dargestellt, so Lenormant, histoire ancienne de l'Orient, II, 88 fg. Nun lehrt der alte Königssohn allerdings im ganzen eine hausbackene utilitarische Moral, doch fehlt es ihm nicht durchaus an religiösem Schwung. So sagt er z. B: „Wenn jemand sich stolz überhebt, so wird Gott (nutar), der seine Stärke ausmacht, ihn demütigen.“ „Wenn du weise bist, so erziehe deinen Sohn, dass er Gott liebe.“ „Der grossmütige Mensch wird von Gott geachtet.“ „Gott liebt die Gehorsamen und hasst die Ungehorsamen.“ S. L. Page Renonf, a. a. O. S. 94.

[2]) Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora, alii ex destinato, alii forte impulsi. Seneca de clem. 7. Allen Menschen ist das Sündigen gemeinsam. Soph. Ant. 1011.

[3]) Maspero, histoire ancienne des peuples de l'Orient. S. 41.

Gewissensangst hindurch? Das Schuldbewusstsein hat die Griechen[1]) gedrückt wie die Römer,[2]) und bei den nördlichen Germanen ahnen die Götter ihren Untergang, weil sie selber in der Urzeit einst ihre Unschuld verloren hatten.[3])

Einmütig bezeugen alle Stimmen der Völker, dass die Sünde dem Menschen das tiefste Elend bereitet. Sie durchbricht die segensreiche Ordnung, sie beleidigt die göttliche Majestät. Von dem Unreinen, dem Schuldigen, wenden die Götter sich ab.[4]) Weil sie ihm zürnen, kann er nicht mehr zu ihnen um Hülfe flehen, und hülflos fühlt er sich den Schrecken des Daseins preisgegeben. Da erfasst ihn mächtig die Sehnsucht nach Erlösung. Diese Sehnsucht ist der Herzschlag aller Religion. Wie oft haben die Menschen dieselbe nur betäubt, um hernach nur um so grössere Angst und Traurigkeit zu empfinden. Wie schmerzlich haben sie oft nach Befriedigung derselben gesucht und sie nicht gefunden. Alles Leid der Erde kommt nicht in Betracht gegenüber dem Weh eines nach Erlösung schmachtenden Gemütes.

Bis in die fernste Vergangenheit menschlicher Erinnerung reicht das Opfer zurück. Kindisch wurde dasselbe von den Spendern nicht selten verstanden, als ob die Götter der Opferspeisen bedürften, als ob sie darum stärker würden, weil der Mensch, von der geheimnisvollen Feier ergriffen, ein erhöhtes Gefühl von seiner Gemeinschaft mit der Gottheit gewann. Aber wie schwer kam auch das Opfer der mächtig erregten Andacht, für welche die Sprache zu arm und schwach war, entgegen! Die himmelansteigende Flamme hebt das Wesen des Irdischen zur Unendlichkeit empor. Droben

---

[1]) Wer nichts Ungerechtes sich bewusst ist, dem steht süsse Hoffnung zur Seite als gute Pflegerin im Alter, wie auch Pindar sagt, Plat. de rep. 1. 130. Vgl. im weiteren die Begriffe von Themis, Nemesis, Erinnyen.

[2]) Vacare culpa maximum est solatium, Cic. ad famil. Insectantur Furiæ non ardentibus tædis, sicut in fabulis, sed angore conscientiæ fraudisque cruciatu. Cic. de log. I, 14, 40.

[3]) Ueber dem Eingang des Asklepiostempel in Epidaurus war zu lesen: Rein nur darfst du die Schwelle des Göttertempels betreten, Reinheit aber besteht nur in unsträflichem Sinn.

Immunis aram si tetigit manus
Non sumtuosa blandior hostia
Mollivit aversos penates
Farre pio et saliente mica. Horat. carm. III, 17.

[4]) Vrgl. zu B. Simrok, deutsche Myth. (3. Aufl.) S. 111 fg.

auf den Bergen flammten die ältesten Opferfeuer, damit der Weg zum Ueberirdischen um so kürzer sei. Dank und Bitte schloss das Opfer ein, Bitte um leibliche Gaben, aber auch Bitte um Verzeihung der Schuld. Die reichsten und schwersten Opfer galten der Versöhnung mit den Himmlischen. In Zeiten allgemeinen Unglücks, wo das Schuldgefühl mächtiger denn sonst sich aufdrängte, opferten die Könige des germanischen Nordens,[1]) wie die Herrscher von Moab,[2]) ihre eigenen Söhne. Warum leben die Götter in unsterblicher Herrlichkeit? Darauf antwortete ein Hindu in den uralten Tandya-brâhmanas:[3]) „Der Herr der Schöpfung opferte sich selbst als Opfer für die Götter.“ Dieser Hindu hat wohl am tiefsinnigsten von allen Heiden die Ahnung ausgesprochen, dass ewige Liebe in Leidensgestalt über die Erde wandert, um die irrenden angsterfüllten Kinder heimzuführen in's Vaterhaus.

Doch mit stummen Zeichen der Sehnsucht nach Gott haben sich die Menschen niemals begnügt, sondern, wo nicht von vornherein wie bei den Buddhisten die Weltanschauung es ihnen wehrte, mit ihren besten Worten ihr Herz vor Gott ausgeschüttet. Jahrtausende vor Christi Geburt betete ein Akkader im untern Euphratland:

„Herr, meine Fehler sind gross,
sehr gross meine Sünden.
Mein Gott, meine Fehler sind sehr gross,
sehr gross meine Sünden.
Gott, der du das Verborgene kennst,
meine Fehler sind gross, sehr gross meine Sünden.
O mein Gott, meine Sünden sind sieben mal sieben,
vergib meine Sünden.
Gott, der du das Verborgene kennst,
sei gnädig.
Ich begehe die Sünde,
verwandle du sie in Frömmigkeit.
Ich begehe Fehler,
verwehe sie mit dem Winde.
Der Herr im Grolle seines Herzens
Mich mit Verwirrung überschüttet;

[1]) Simrock, deutsche Mythologie (3. Afl.) S. 485 fg.
[2]) Kön. 3, 27.
[3]) Monier Williams, Hinduism. p. 36.

Der Gott im Zorne seines Herzens
mich zermalmt.
Ich beuge mich in Demut
und niemand reicht mir die Hand.
Ich nähere mich dem Gott, der das Verborgene kennt,
und klage in glühenden Worten.

O meine Göttin, sieben mal sieben sind meine Sünden, vergib meine Sünden.

Möge dein Herz, wie das Herz einer Mutter, die geboren, sich erheitern." [1])

Ein alter Hindu-Dichter lässt sich im Atharveda also vernehmen: [2])

„Ob einer gehe oder stehe oder sich verstecke, ob einer gehe sich niederzulegen oder aufzustehen, was zwei zusammensitzend flüstern, König Varuna weiss es, er ist als Dritter unter ihnen.

Wenn einer auch fern hinwegflöge jenseits des Himmels, auch dann würde er nicht entrinnen Varuna, unserm König. Seine Späher gehen aus vom Himmel hernieder zur Erde; mit tausend Augen forschen sie über die Welt hin." [3])

Und in der ältesten Liedersammlung Indiens, im Rigveda, lautet ein Hymnus: [4])

„Lass mich noch nicht, o Varuna, eingehen in das Haus von Ton! Erbarm, Allmächtiger, erbarme dich.

Wenn ich so herumwandle, zitternd, wie eine Wolke, Erbarm, Allmächtiger, erbarme dich.

---

[1] Lenormant. Magie der Chaldäer. S. 64 fg. Mit diesem uralten Gebet ist zu vergleichen dasjenige der Sikhs (s. Trumpp. Religion des Sikh's) S. 107:

O ewiges, unvergängliches, höchstes Brahm, Zerstörer der Sünder!

O Allgegenwärtiger, o Vertreiber der Pein in allen, o Schatz der Tugenden!

O Stütze derer, die von Tugend entblöst sind!

O du, der du immer mit deinen Heiligen bist, die Stütze der Hilflosen!

O Herr, ich bin dein Sklave, ich, der Tugendlose, habe gar keine Tugend.

[2]) M. Müller, Essays 1, 40.

[3]) Vgl. mit diesen Stellen aus Atharvaveda Psalm 139, 1—13 und folgende Stelle bei Plutarch de superstit.: Wer die Herrschaft der Götter fürchtet als eine finstere und unerbittliche Macht (*ὀχυρὰν καὶ ἀπαραίτητον τυραννίδα*, wohin soll der gehen, wohin fliehen? Welches Land, das ohne Gott wäre, wird er finden? In welchen Teil der Welt musst du hinabsteigen und dich verbergen, wenn du glauben willst, dass du Gott entkommen bist? Plutarch braucht *θεοί* und *θεὸς* gleichwertig.

[4]) M. Müller a. a. O. S. 38 fg.

Mangel an Kraft war es, du starker und glänzender Gott, dass ich irre gegangen bin. Erbarm, Allmächtiger, erbarme dich.

Durst überkam deinen Verehrer, ob er gleich in der Mitte der Wasser stand: Erbarm, Allmächtiger, erbarm dich.

Wann immer wir Menschen, o Varuna, ein Leid zufügen der himmlischen Heerschaar, wann immer wir dein Gesetz brechen aus Unverstand: suche uns dann nicht heim um dieser Sünde willen." [1])

Den Glauben aber, dass wahre Reue auf Verzeihung von Gott hoffen dürfe, hat Homer also ausgedrückt: [2])

„Denn die reuigen Bitten sind Zeus des Allmächtigen Töchter,
Lahm und runzelig sie und seitwärts irrenden Auges,
Die auch hinter der Schuld sich mit Sorg' anstrengen zu wandeln.
Wer nun mit Scheu aufnimmt die nahenden Töchter Kroniens,
diesem frommen sie sehr und hören auch seine Gebete."

Wie schwer es indes den Menschen ankommt, seine Sünde wirklich zu überwinden, darüber klagt auch ein Muhammedaner aus dem spanischen Mittelalter: „So oft ich dazu ansetze, für mein jenseitiges Leben etwas Gutes vorauszusenden und mich zu bekehren, machen mich die Antriebe der Sinnlichkeit gewaltsam wieder davon abwendig; ich weiche zurück, während meine Sünden bleiben wie sie sind." [3])

Aus dem tiefen Gefühl menschlicher Ohnmacht und Bedürftigkeit erwuchs die Ahnung eines Mittlers zwischen Gott und Menschen, der mit dem Irdischen innig verbunden, doch zugleich göttlicher Natur ist. Dem Walten Gottes in der Natur sinnigen Geistes nachgehend, glaubten die alten Babylonier und die Hindu im Feuer, das vom Herde zum Himmel aufflammt und als Blitz vom Himmel

[1]) Welch ein intensives Schuldgefühl und welch eine mächtige Sehnsucht nach Erlösung sich in den Hymnen des Rigveda kund gibt, hat Holtzmann (Sünde und Sühne im Rigveda und den Psalmen. Zeitschrift für Völkerpsychologie, 15, 1 fg.) eingehend nachgewiesen. In überraschender Weise berühren sich manche Stellen des Rigveda mit solchen der Psalmen. Es zeigt sich aber durch Vergleichung ebenso deutlich, dass dem israelitischen Geiste das tiefere consequentere ethisch-religiöse Bewusstsein eignete.

[2]) Il. 9, 502 fg. *Λιταὶ* nach dem ganzen Zusammenhang „reuige Bitten". Uebereinstimmend mit dem Glauben Homers versichert der persische Moralist Ali Schir (c. 1480 p. Chr.): Le repentir purifie le miroir du coeur coupable de la rouille de sa révolte contre Dieu: il lui rend tout son éclat. Journal asiatique VI, 7. S. 536.

[3]) Fleischer, Berichte der Leipziger Gesellschaft der Wissenschaften 1881. S. 91.

wiederkehrt, das Geheimnis dieses Mittlers angedeutet zu finden. Und wie jene dem Silik-muluchi,[1]) diese dem Agni[2]) ihre Opfer und Gebete anvertrauten, so die Perser dem Sraosha.[3]) Die Idee eines Mittlers zwischen dem Endlichen und Unendlichen, eines Versöhners der Menschen mit Gott, kehrt aber auch sonst noch unter verschiedenen Formen in der religiösen Gedankenwelt der Menschheit wieder,[4]) bis sie ihren schlichten vollendeten Ausdruck und ihre tatsächliche Realisirung in dem „Gottessohn und Menschensohn" empfing, dessen Kommen Israels tiefste und frömmste Geister geahnt hatten.

Dass die Leiden in engem Zusammenhang mit der Schuld stehen, dass sie aber auch eine noch höhere Bedeutung besitzen, ja dass die Leiden dieser Zeit nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns soll offenbar werden, diese Ueberzeugung leuchtete ernsten Gläubigen verschiedenster Religionen immer wieder auf. Sätze, wie Seneca's: „Deus sicuti severi patres durius educat,[5]) oder des Antiocheners Publilius: Miserum te judico, quod nunquam fueris miser,"[6]) wurden Gemeingut der gebildeten Römer. Nach Zamachschari und Beidawi (zu Sure 39, 13) verkündete Muhammed: „Auf der Wage wird den Betern, Almosengebern, Mekkapilgern ihr Lohn zugewogen werden; aber den Prüfungsduldern wird man ihren Lohn ungewogen zuschütten."

---

[1]) Lenormant, Magie der Chaldäer. S. 19. 190 f.

[2]) M. Müller, Essays I, 31, fg.

[3]) Darmesteter, the Vendidâd. LXX.

[4]) Dem Silik-mulu-chi ist z. B. der Prometheus des Aeschilus verwandt, vgl. Aesch. Prometheus, S. 106—111. 233—236. In der brahmanischen Volksreligion gilt Vischnu als Erretter der Welt. Und warum würden die Buddhisten die Statue Buddha's in all ihren Tempeln aufstellen, warum zu den von ihm einst besuchten Orten wallfahrten, wenn sie ihn nicht im Gegensatz zu der offiziellen Lehre als Vermittler zwischen Gott und Menschheit ansehen würden. Dass im Mythus des germanischen Baldr eine ähnliche Idee anklingt, hat der schwedische Dichter sinnig hervorgehoben, s. oben die Eingangsworte. Wie wenig den Muslimun der historische Muhammed genügte, wie sehr auch sie eines höheren Mittlers bedurften, den sie in der Gestalt eines vergöttlichten Muhammed oder eines Imams oder Mahdi's verehrten, davon zeugt die Geschichte des Islam bis auf den heutigen Tag.

[5]) Wie ernste Väter (welche die Söhne strenger halten als die Sklaven) erzieht Gott herber.

[6]) Für einen Elenden halte ich dich, weil du nie elend gewesen.

Mit welch ungleichen Gefühlen schauen die Menschen dem Tod ins Angesicht! Der jugendfrische homerische Held,[1]) der lebensfreudige Israelite[2]) mit Bangen oder Trauer, während griechische und römische Stoiker[3]) und jüdische Weise[4]) schwermütig den Tag des Todes glücklicher priesen als den Tag der Geburt. Aber auch von einem Stamme, der kriegerischen Thracier, berichtet Herodot:[5]) „Wer hingeschieden ist, den begraben sie mit Jubel und Freude,[6]) indem sie dabei sagen, von wie vielen Übeln erlöst er nun in voller Glückseligkeit lebe.“ Nicht fürchtend und nicht sehnend, sondern mit voller Seelenruhe erwarteten die brahmanischen Vanaprastha's, die buddhistischen Bhikschu's den Tod.

Zu tief aber wohnt dem Menschen das Gefühl inne, seinem innersten Wesen nach zu unvergänglicher idealer Lebensherrlichkeit berufen zu sein, als dass nicht zu allen Zeiten und allenthalben Erinnerung und Hoffnung ihren leuchtenden Bogen über seine gemeine rauhe Gegenwart gespannt hätten. Erst mattherziger Philosophie der Neuzeit war es vorbehalten, über die dunkeln Anfänge der Menschheit möglichst gering zu denken, sonst tönt aus fernen Jahrtausenden und von der Südsee bis nach Island, von den Urwäldern Amerikas bis zu den Fluren am Gangesstrom die Klage: „Aus der Jugendzeit, aus der Jugendzeit klingt ein Lied mir wunderbar. O wie liegt so weit, o wie liegt so weit, was mein einst war.“ Mit Wehmut schauen die Völker auf ihren goldenen Kindheitsmorgen zurück. Doch ewige Güte bringt das Verlorene wieder. Durch Elysiums Gefilde wandern selige Griechenschaaren,[7]) über die Brücke Kinvat dringen fromme Parsi in's Lichtreich Ahuramazda's ein.[8]) Das himmlische Nilland bebauen die Ägypter, die im Gerichte

[1]) Od. 11,489 fg. Achilles:
Lieber ja wollt' ich das Feld als Taglöhner bestellen,
Einem dürftigen Mann, ohn' Erbe und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen.

[2]) Vgl. Hiskia's Gebet, Jes. 38, 11 fg.

[3]) Vgl. besonders Seneca's Schriften.

[4]) Pred. Sal. 7, 2.

[5]) Herodot, 5, 4.

[6]) *παίζοντέστε καὶ ἡδόμενοι.*

[7]) Vgl. z. B. Preller, griech. Mythologie I, 507 fg. Lehrs, a. a. O. Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode.

[8]) Darmesteter, a. a. O. S. LXXXVIII. 212 fg.

des Osiris für treu erfunden worden.[1]) Es gibt Steigerungen überirdischer Seligkeit. Vom Paradies guter Gedanken steigt der gläubige Parsi durch dasjenige guter Worte und das guter Taten auf zum unendlichen Licht.[2]) Und wenn der ägyptische Gerechte in den Feldern von Aalu seine Arbeit getan, dann naht sich das Ende seiner Prüfungen. „Les ombres se dissipent peu à peu, le jour de la bienheureuse éternité se lève et la pénètre de ses clartés, elle se mêle à la troupe des dieux et marche avec eux dans l'adoration de l'Être parfait. Celui-ci est le dernier degré de l'initiation glorieuse de l'âme. A ce point, l'âme devient toute intelligence: elle voit Dieu face à face et s'abîme en lui.“[3]) Davon hat auch Muhammed eine Ahnung, indem er Sure 75 verkündet: „Einige Angesichter werden an jenem Tage leuchten und ihren Herrn schauen.“ Sonst war unter Juden[4]) und Heiden[5]) der Glaube verbreitet, dass der Mensch im Anblick der Gottheit vergehen müsse. Aber was israelitischer Vorstellung eine ausserordentliche Gnadengabe an Moses war, das verheisst Jesus Christus allen reinen Herzen: „Selig sind sie, denn sie werden Gott schauen.[6])

Doch wenn die scharfe Morgenluft der Ewigkeit den Sterbenden umwehte, rangen in seiner Seele beseligende Hoffnung und namenloses Bangen miteinander; denn dem sonnigen Glauben an unvergängliche Freude geht als dunkler Schatten die Idee endloser Qual zur Seite. Darin stimmen Ägypter und Hindu, Babylonier und Perser, Griechen und Germanen zusammen, aber auch in der Ahnung, dass der Fluch des Bösen nicht ewig daure, dass alle Schmerzenslaute einst verstummen und eine Freude, ein Jubel, ein heiliges, seliges Leben den neuen Himmel und die neue Erde erfüllen werden.

Wenn wir die vielen Zeugnisse tieffrommen Gefühls, sinnigen ernsten Denkens und heiliger Ahnung in der Heidenwelt wahrnehmen, uns wird zu Mut, als ob wir in stiller Nacht dahin wanderten und über uns leuchteten die ewigen Sterne. Doch vergessen wir

[1]) Vgl. Todtenbuch, 1, 24, 109. 4 u. s. w.

[2]) Vistâsp Yâst, 61, nach Darmesteter: The first step that he soul of the faithful made, placed him in the Good-thought Paradise; the second step placed him in the Good-Word Paradise, the third step in the Good-Deed Paradise, the fourth step placed him in the Endless light.

[3]) Maspero, histoire ancienne des peuples de l'Orient, S. 42.

[4]) 2. Mos. 33, 20. Richt. 13, 22. Jes. 6, 5 u. s. w.

[5]) Vgl. z. B. den bekannten Semelemythus.

[6]) Matth. 5, 8.

nicht, noch ist es Nacht, tausend und aber tausend Sterne geben noch keinen Tag. Wie aber die Polarschiffer nach monatelanger eisiger Winternacht mit unnennbarem Entzücken den ersten Aufgang der Sonne begrüssen, so jubelten die ersten Christen mit stammelnder Zunge: „Denen, die in der Finsternis sassen, ist ein grosses Licht aufgegangen.“ [1]) „Der frohe Tag des Herrn ist angebrochen, auf den keine Nacht mehr folgt.“ [2])

Wohl ist die geistige Menschennatur allüberall dieselbe, wohl gehört die religiöse Anlage mit zur königlichen Ausstattung, die der Vater allen seinen Kindern verliehen hat. Aber die einzelnen Menschen und Völker besitzen sie doch in sehr ungleichem Masse. Die Geschichte zeigt uns ferner, dass an einem Orte alle Bedingungen zu ihrer gesunden, kräftigen Entfaltung zusammentrafen, während anderwärts hemmende, feindliche Mächte ihr jedes Gedeihen erschwerten. Der überschwängliche Reichtum und die rauhe Kargheit der Natur, die Verzettelung der Menschen und ihre grosse Anhäufung, der Mangel an geistiger Anregung und die überreiche Betätigung in Kunst und Industrie haben auf die Entwicklung der Religion ungünstig eingewirkt. Kein Volk des Altertums ist an religiöser Begabung den Israeliten gleichgekommen. Wie sehr aber hat der eigentümliche Charakter ihrer Heimat, die Bescheidenheit ihrer sozialen Verhältnisse und ihrer politischen Weltstellung den Hochflug ihres religiösen Genius gekräftigt. Innere und äussere Faktoren müssen eben zur Realisirung der göttlichen Gedanken in einander greifen.

Ungleich spiegelt sich übrigens dieselbe Religion im reinen und unreinen Herzen. Für edle Griechen waren die ärgerlichen Mythen über Zeus wie nicht vorhanden. So klingen im Zeushymnus des Kleanthes die ewigen Akkorde heilig grossen Gefühls wieder[3]) und in gleicher Andacht verkündet Äschylos in seinen Dramen den Preis des höchsten Gottes. Darum durfte auch Aristophanes (Fröshe 883 f.) dem Äschylos das Gebet in den Mund legen: „Demeter,

[1]) Matth. 4. 16.

[2]) Jes. 60. 19.

[3]) Muir hat für einen kleineren Kreis eine anmutige und getreue Uebersetzung dieses Hymnus ausgearbeitet, aus der wir folgende Verse hervorheben:

Of all immortals grandest, many-named,
Almighty lord of nature, ruling all
By law, great Zeus, all hail! on thee we cale,
Thee mortal men may all invoke unblamed.

die du aufgezogen meinen Geist, gib, dass ich deinen heil'gen Weihen würdig sei.“ [1]) Dass aber anderseits gemeiner Sinn am liebsten jeweilen die höchste Wahrheit, die erhabensten Überzeugungen zur Karikatur verzerrt, dafür liefert die Geschichte der christlichen Religion Beispiele in Menge. In der gleichen Seele sogar streiten sich oft der Trieb zu geistiger Anbetung und die Macht des Wahnes um den Sieg; denn von sehr verschiedenen Stimmungen und Impulsen wird sie bewegt, und anders spiegelt sich ihr das Walten des Ewigen, wenn sie erschlafft ist, anders, wenn sie zu reinem und grossem Wirken sich ermannt hat.

Ist einmal eine Religion Bestandtheil geworden vom Leben der Völker, so unterliegt sie naturgemäss mannigfachen Wandlungen; denn in noch höherem Masse als das Leben des Einzelnen ebbet und flutet dieses beständig. Auf Zeiten idealen Hochfluges, wo edle Begeisterung Tausende emporträgt, folgen Zeiten des Niederganges, in denen die edlen Gefühle wie ermattet sind, ideales Streben nur wie unter einer Eisdecke durchschleicht. Wie einfach

For from thine own high self we claim to spring;
Of creatures all that people earth or air,
We men alone thy reason's impress bear;
Thy greatness, therefore, will I ever sing.
Revolving round the earth the whole array
Of stars obeys that ever-present force
Whereby across the sky thou lead'st its course
And willing, bows to thy resistless sway.
O all-bestowing Father, wrapt in clouds
From whose dark depths the dazzling lightnings glance
Swep far away that mournful ignorance
Whose gloom the souls of mortals now enshrouds.
And grant them knowledge, yea, vouchsafe that they
May share that wisdom wherein thou confid'st,
Whilst thou aright the course of nature guid'st;
That honoured so by thee, we men may pay
Thee back with honour, singing aye with awe
Thy deeds, as men beseems: from age to age
No nobler tack can men or gods engage
Than this, with joy to hymn the universal law.

[1]) Die Verehrung der Demeter betreffend sagt E. Curtius Deutsche Rundschau. X, 205): Die Darstellungen des Demeterkreises haben etwas Innerliches, das unser Gemüt anspricht, und über manche Abschiedsszene und über ihre Wiederkehr, wie sie leuchtend aus der Tiefe emporsteigt, ist eine religiöse Stimmung ausgebreitet, welche vom Geist hellenischer Plastik und polytheistischer Mythendarstellung sehr verschieden ist.

sind die Gebete, wie schlicht die gottesdienstlichen Handlungen, wenn frisch und mächtig der Strom höheren Lebens im Herzen der Völker rauscht! Kommt aber die Ermattung, dann schweigen die Propheten, dann verschwindet die Freiheit, die ihrer Gemeinschaft mit Gott als eines unverlierbaren Gutes froh gewesen, dann treten die Priester auf mit endlosen Satzungen, mit stundenlangen Litaneien, mit immer glänzenderem Cultusgepränge, dann werfen kleinliche Geister ein engmaschiges Netz über die bänglichen Gemüter und viele Generationen schleppen die Bürde der Furcht und der Knechtschaft mühsam, trostlos mit sich fort. Eine schwunglose Phantasie sucht die innere Armseligkeit mit ungeheuerlichen Bildern, mit dunkeln Orakelsprüchen zu decken. Mit einem Wort, der Bombast in Kultus, Sitte, in Welt- und Gottesanschauung ist stets das untrügliche Zeichen religiöser Verarmung. Diese stellt sich begreiflich um so rascher ein, je dürftiger von vornherein die Ausstattung war. So ist denn der religiöse Besitzstand der sogen. Naturvölker (Neger, Indianer, Bantu u. s. w.) ein sehr kläglicher. Doch macht uns das Heidentum auch in seiner höheren Gestaltung unwiderstehlich den Eindruck einer grossen Armut an religiösem Gehalt. Man lese doch nur einmal die Hymnen des Rigveda, die Brahmana's, Upanishads, die buddhistischen heiligen Schriften, die im Tripitaka gesammelt sind, den Avesta der Perser, das Todtenbuch der Ägypter.[1]) Wie viel fades, abstruses Geschwätz, wie viel geistloses Wortgeklirre, welch trübe Mischung sinnlicher und geistiger Dinge, dass es uns zuweilen vorkommt, als hätten die Leute im Fiebertraum geredet oder noch vielmehr, als wollten sie durch endlosen Schwall ersetzen, was nach ihrem eigenen Gefühl an Tiefe und Klarheit des religiösen Denkens und Empfindens ihnen abging.

Sobald aber einmal Tausende kleinlicher Satzungen das Vorrecht in der Betätigung des religiösen Triebes behaupten, sobald das Ceremoniel an sich die Aufmerksamkeit derart in Anspruch nimmt, dass man nach Gefühl und Gesinnung zu fragen keine Zeit mehr hat, dann regt sich um so stärker hier der baare Unglaube,

[1]) Die Griechen und Römer besassen keine heiligen Schriften. Doch hat der logos spermatikos nirgends in der Heidenwelt und auch im Koran nicht so reiche Saat an bleibend wahren religiösen und ethischen Gedanken, Stimmungen und Erfahrungen ausgestreut, wie in dem Geistesleben dieser zwei Völker. Dafür geben nicht nur die Philosophen der letzteren, sondern auch ihre Dichter und Staatsmänner, ihr Kultus und ihre Grabinschriften vielstimmiges Zeugnis.

der das Walten einer überirdischen Macht durchaus bestreitet, dort der gemeine Aberglaube, die niedrige Deisidämone, deren dunkle Nacht kein lichter Gedanke erhellt, und bedroht von diesen beiden trostlosen Mächten harren Schaaren von Gläubigen feige und verzagt auf den Entscheid der Philosophie, ob ihnen wohl noch länger gestattet sei zu glauben und zu beten.[1])

Wer könnte alle die Gründe nachweisen, welche die Entartung einer Religion herbeiführen? Vergessen wir nur nicht, dass die Sünde der Völker eine Hauptschuld daran trägt. Das Ideale in der Menschheit hat einen beständigen Kampf zu führen gegen Übermut und Verzagtheit, gegen Leichtsinn und Pedanterie, gegen Sinnenlust und wilden Zorn, gegen den Egoismus in mannigfachster Form und Gestalt. Und wie oft werden die dunklen Gewalten Meister! Um sich aber zu behaupten, suchen sie den mächtigsten Geistestrieb, den religiösen, in ihren Dienst zu nehmen. Von welch hohem, reinem Gottesgefühl sind alle Semiten ausgegangen und in welch schmählichem Sinnendienst hat die Religion der Phönizier und Babylonier geendet! Negerstämme erklären,[2]) auch sie glauben an einen höchsten Gott, aber er sei zu erhaben, um sich ihrer kleinen Sorgen anzunehmen. Vielmehr, sagen wir, der Mensch muss sich aus Kleinlichkeit und Gemeinheit herausringen, um mit dem wahren lebendigen Gott verkehren zu können. Er vernimmt in seinem Innersten die Stimme Gottes: „Ich bin heilig — ihr sollt auch heilig sein!“[3]) Aber zur Selbstüberwindung will sich der Mensch nicht aufraffen, darum wendet er sich niedrigeren Göttermächten zu, die nicht das

[1]) Die siegesfreudige Selbstgewissheit lebendiger Frömmigkeit drückt Canalejas sehr schön also aus (S. 244, a. a. O.): No amo á Dios porque naci cristiano; no cumplo sus leyes porque el mandato eclesiástico lo ordena; le adoro porque insensiblemente, en mi esencia humana, se levanta un grito y una luz que me arrastra á contemplar en mi mismo muestras imborrables de su inefable amor que enciende el mio. (Nicht liebe ich Gott, weil ich als Christ geboren bin, nicht erfülle ich seine Gesetze, weil die kirchliche Verordnung es befiehlt, ich verehre sie, weil unmerklich in meiner menschlichen Wesenheit ein Schrei und ein Licht sich erhebt, das mich hinreisst, in mir selbt unauslöschliche Beweise seiner unaussprechlichen Liebe zu betrachten, welche die meine entzündet.)

[2]) Réville, les religions des peuples non-civilisés I, 55. Vom religiösen Bildungszustand der jetzigen Australier sagt Gerland (Völker der Südsee, S. 796): Nirgends klarer wie hier, wo alles Einzelne wie verhallende Stimmen aus früherer reicherer Zeit herüberschallt, weist der australische Bildungszustand auf eine frühere höhere Stufe zurück.

[3]) 3. Mos. 19, 2.

Opfer seiner Leidenschaft, seiner Lieblingssünde von ihm fordern. So sinken Menschen und Völker in ihrer Religion; ihr guter Genius zieht sich von ihnen zurück und es vererbt sich die Gesammtschuld von einem Geschlecht zum andern.

Müde des eigenen Elends, suchen die verirrten Kinder den Weg in die alte Heimat zurück. Von Reformationen weiss die Geschichte weit über den Kreis der christlichen Kirche hinaus zu berichten. Aber etwas anderes ist die Reformation auf Grund des Evangeliums Jesu Christi und etwas anderes eine solche auf Grund des Koran bei den Wachabiten[1]) oder des Avesta bei den Parsi[2]) oder des Veda bei den Hindu.[3]) Auch das Judentum hat gegenüber der Erstarrung in den Midraschim und im Talmud eine Reform angestrebt auf Grund des alten Testaments und mit Entlehnung einzelner christlicher Ideen, wie vor allem des religiösen Kindschaftsbegriffes. Aber keine Reform kann das innerste Wesen einer Religion ändern, und Ideen, die nicht ursprünglich ihr eigen sind, bleiben exotische Gewächse. Doch auch jener Traum wird sich nicht erfüllen, dass aus den convergirenden Linien der verschiedenen Religionen, das Christentum inbegriffen, die Resultante einer neuen Universalreligion sich bilden werde.[4]) Nein, Zarathustra und Buddha,

---

[1]) Ueber die Wachabiten, vgl. Dozy essai sur l'histoire de l'Islamisme, p. 410 fg. Ce qu'il (Abd el-Wachab) vit et entendit (als er in Medina und andern Städten des Orientes Koranstudien machte) lui prouva que l'Islamisme était foncièrement corrompu; il voulut alors le ramener à sa pureté primitive. S. 413.

Geistig weit bedeutender als Abd el-Wachab war der Reformer des pers. Islam Bâb el-Haqq („Pforte der Wahrheit"), der als Märtyrer seines Glaubens 1852 gestorben ist, vgl. über ihn z. B. Canalejas, a. a. O. S. 285—293. Ausführlich und sorgfältig berichtet über Bâb Kazem-Beg im Journal asiatique VI, 7, S. 329 fg., 457 fg. VI. 8, S. 196 fg., 357 fg., 473 fg. Kazam-Beg urteilt über Bâb also: C'était un homme moral dans toute l'acception du mot, moral jusqu'au fond de l'âme, et qui agissait par conviction, prêchant sans cesse la fusion de tous ses compatriotes en une communauté unie par les liens intellectuels et moraux. Il parlait aussi de l'urgence d'une réforme religieuse et sociale, de la nécessité d'améliorer le sort des femmes.

[2]) Über die hochgebildeten Parsi in Bombay, vgl. Monier Williams, Modern India, p. 56 fg. 169 fg.

[3]) Eine Reformation des Hinduismus auf Grund des Veda versuchte Râm Mohun Roy, s. M. Williams Hinduism S. 149.

[4]) Diese Idee ist wohl am frühesten von den aufgeklärten Mongolenfürsten gehegt worden. Dozy, l'histoire de l'Islamisme berichtet, 397 fg.: Koubilai (ein Nachkomme von Djenghis-kan) qui possédait le plus grand empire que l'histoire

die arabischen und griechischen Weisen sind Führer zu Christus hin.[1]) Mögen Romantiker erstorbenen Religionen ein Scheinleben einhauchen, sie können der Gewalt des Todes nicht wehren. Aber in ewiger Jugendfrische schreitet der schlichte Menschensohn mit der Dornenkrone immer herrlicher triumphirend durch die Jahrtausende, begrüsst vom Jubel der erlösten Menschheit. Da in ihm das tiefste Weh des Herzens gestillt, die Schuld gesühnt, die Angst des Todes überwunden ist, so blüht unter seines Geistes Macht alles menschlich Schöne, alles heilig Grosse auf wie in ewigem Frühling, und durch die Aeonen lautet die Losung: „Gott ist die Liebe!“[2])

Zur Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschls.

Von Pfarrer Emil Güder in Herzogenbuchsee.

II.

Wie steht es demnach mit der Würdigung der Ritschl'schen Theologie speciell bei uns, in unsern reformirten, deutsch-schweizerischen[3]) Theologenkreisen?

Angesichts der bekannten, doch nicht unwürdigen Abhängigkeit, in welcher unser kleines Ländchen der literarischen Produktion des Aus-

---

connaisse disait souvent: Il y a quatre grands prophètes: Jésus-Christ, Mahomet, Moïse et Sommona-Kodom (Buddha); je les honore tous les quatre. S. 402. Akbar, sous lequel l'empire mongol-hindou atteignit l'apogée de sa puissance, s'entoura des théologiens de toutes les religions alors en vigueur dans l'Inde et s'efforça de formuler un nouveau système en s'aidant de tous les autres. Der Geist von Akbar machte sich in unserm Jahrhundert auf's Neue geltend und zwar in jener unter dem Namen Brahma-samadsch bekannten Reformpartei der Hindu, s. über dieselbe Goblet d'Alviella, l'évolution religieuse contemporaine, S. 277–393. Der beredteste Verkünder einer Synthese von Christentum und Buddhismus, als der Religion der Zukunft, ist bekanntlich der Philosophe E. v. Hartmann.

[1]) Canalejas a. a. O. S. 294: Hacia el Cristianismo gravitan todas las religiones antiguas desde las sectas chinas y buddhistas hasta las mahometanes y judáicas mazdeistas y brahmánicas. (Nach dem Christentum hin gravitieren alle alten Religionen von den chinesischen und buddhistischen Sekten bis zu den muhammedanischen und jüdischen nnd brahmanischen.)

[2]) 1 Joh. 4, 16.

[3]) Dass man auch in der französischen Schweiz sich mit Ritschl beschäftigt, beweist eine im letzten Jahr in der Revue de théologie et de philosophie erschienene Arbeit von G. Baldensperger: La théologie d'Albert Ritschl.

landes, namentlich Deutschlands gegenüber sich befindet, wäre es entschieden unbillig, die etwas zaudernde, gemütliche Gemächlichkeit, mit welcher die Assimilation von auswärts in's Land eindringender, frischer Ideenströmungen — sei es auf diesem, sei es auf jenem Gebiete — bei uns gemeiniglich vor sich geht, ernstlich tadeln zu wollen: ja sie erscheint um so naturgemässer und begreiflicher, als selbst in nächster Umgebung der Ursprungstätte neuer Regungen auf dem Gebiete geistiger Tätigkeit das Auftreten derselben jeweilen eine gewisse eigentümliche Consternation hervorzurufen im Stande ist, welche ihrer ganzen Art nach zur sofortigen tatkräftigeu Prüfung und Aufnahme der neuen Combinationen sich als wenig geeignet erweist und mit um so intensiverer Zähigkeit anzudauern pflegt, je bedeutender und reicher die sie veranlassende, neu zu Tage getretene Erscheinung an frappanten und fruchtbaren Gesichtspunkten sich erweist.[1] Es kann also rücksichtlich dieser auch für den vorliegenden Specialfall gültigen, allgemeinen Gesetzmässigkeit durchaus nicht befremden, wenn die Theologie Ritschls, von welcher ja als von einer auf allgemeine, sei es nun zustimmende oder ablehnende Beachtung Anspruch machenden, im Grunde erst seit circa einem Jahrzehnt resp. seit dem in den Jahren 1870—74 erfolgten erstmaligen Erscheinen des systematischen Hauptwerkes Ritschls, der „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" die Rede sein kann, bisher bei uns offenbar noch nicht diejenige Beachtung — um nicht zu sagen Anerkennung — gefunden hat, welche ihr hinsichtlich ihrer Bedeutung für den theologischen Gedankenprozess der Gegenwart zukommt. Vielmehr muss uns unter solchen Umständen schon die Tatsache zur nicht geringen Befriedigung gereichen, dass in neuester Zeit wenigstens da und dort nicht zu unterschätzende Indicien die erfreuliche Prognose einer nicht allzu weit abliegenden, ganz allmälig, vielleicht beinahe wie von selbst sich machenden Durchdringung unserer heimatlichen Theologenkreise mit Ritschl'schen Ideencombinationen mit ziemlich sicherer Wahrscheinlichkeit stellen lassen, und sprechen sich auch die bisher diesbezüglich laut gewordenen Stimmen durchaus nicht unbedingt zu-

[1]) Vgl. z. B. Gess: Deutliche Übersicht über das theologische System F. Schleiermachers. pag. 1: Als der „christliche Glaube von Schleiermacher" zuerst erschien, konnte sich die theologische Welt so wenig in denselben hineinfinden, dass mehrere Jahre vergingen, bis endlich einzelne, dazu grossentheils einseitige und verkehrte Urtheile darüber laut wurden.

jubelnd, aber ebensowenig von vorneherein principiell schroff ablehnend der neuen Erscheinung gegenüber aus, so wäre es ja überhaupt ein ganz wahnwitziger, die tatsächlichen Verhältnisse von Grund aus miskennender Optimismus, mit der utopischen Hoffnung sich tragen zu wollen, dereinst das gesammte, vielfach zersplitterte Heer der schweizerischen theologischen Kräfte auf dem Boden der Ritschl'schen Dogmatik in völliger Harmonie vereinigt zu sehen. Für den Augenblick ist vielmehr schon recht Vieles und mehr Versprechendes gewonnen, wenn nur erst überhaupt das ernstliche Studium derselben in Anregung gebracht und dadurch die vorläufige Einsicht in ihre phänomenale Bedeutung[1]) erweckt wird, ganz abgesehen davon, ob die Beurteilung in zustimmendem oder ablehnendem Sinn ausfalle; sind wir ja doch fest überzeugt, dass eine objektive Prüfung dieser theologischen Gedankenkonstruktion ganz unwillkürlich in dem — gleichviel ob rechts oder links postirten — Prüfenden einen Stachel zurücklasse, dessen heilsame Schärfe die kräftige Bürgschaft für weitere Beeinflussungsfähigkeit in sich trägt.

Wenn wir nun nach Vorausschickung dieser allgemeinen Erwägungen uns die Hervorhebung einiger spezieller, hergehöriger Gesichtspunkte zur Beleuchtung der fraglichen Situation gestatten wollen, so können wir nicht umhin, in erster Linie den Wegzug des in so ehrenvoller Weise nach Berlin berufenen Professor Kaftan von Basel in unserm Interesse auf's Lebhafteste zu bedauern. Ist er auch ursprünglich von anders gerichteten Prämissen als den Ritschl'schen ausgegangen, so ist es um so frappanter, in welch hohem Grade er — persönlich nie ein Schüler Ritschls — durch das Studium der Rechtfertigungslehre desselben mehr und mehr, wie er selbst sagt, „zu besser begründeten Anschauungen gelangt ist, als die waren, von denen er ausgegangen ist"; in der Tat treffen die Resultate seiner Hauptschrift: „Das Wesen der christlichen Religion"

[1]) Als einen unverdächtigen Zeugen für die nachgerade überall zugestandene Bedeutsamkeit des Ritschl'schen Systems sei es hier gestattet, beispielsweise die Messner'sche „Neue evangelische Kirchenzeitung", das Organ der preussischen positiven Union, zu zitiren; in ihrer ersten diesjährigen Nummer lässt sie sich also vernehmen: „Wir können das neue Jahr nicht beginnen, ohne auf die Entwicklung des Ritschl'schen Streites einen Rückblick zu werfen, da derselbe unzweifelhaft als die bedeutendste schwebende Controverse auf dem rein theologischen Gebiet zu bezeichnen ist. Und mit Recht: denn seit Schleiermacher hat kein bedeutenderer Theologe sich so auf der Grenze der positiven und negativen Theologie bewegt, wie Albert Ritschl" etc.

mit den Resultaten des Göttingers in sozusagen allen wesentlichen Beziehungen zusammen. Seinem Einfluss ist es hauptsächlich zu verdanken, dass im Laufe der letzten Jahre eine stattliche Zahl junger Baslertheologen die Wallfahrt zum mons sacer Gottingensis angetreten und wieder heimgekehrt begeistert und begeisternd jüngere Freunde dasselbe zu unternehmen veranlasst hat. Gleichermassen durch derartig persönliche, wie andrerseits nicht weniger durch an sich wirksame wissenschaftliche Impulse getrieben, haben andere hervorragende Schweizertheologen nicht umhin gekonnt, der je länger je mehr von sich reden machenden Doctrin Ritschls ihre Aufmerksamkeit zu schenken: Die hübsche Frucht solcher Studien hat z. B. Herr Antistes Dr. Finsler in Zürich in einer im „Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz" publizirten Synodalrede[1]) — die Aufstellungen Ritschls vielfach anerkennend, teilweise bekämpfend — niedergelegt. Professor von Orelli in Basel behandelt in der Luthardt'schen „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" den alttestamentlichen Unterbau der Ritschl'schen Versöhnungslehre in oppositionellem Sinne. Von öffentlichen Äusserungen der entgegengesetzten, negativ-spekulativen Seite ist uns aus neuester Zeit nur ein kurzes Votum von Dr. Biedermann in Zürich bekannt geworden, gleichfalls im „Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz" 1882, Nr. 25, in „einigen Worten der Entgegnung" auf eine in demselben Organ von Pfarrer Balmer erschienene Kritik der Eschatologie Biedermanns vom Kaftanischen Standpunkt aus. Den kräftigsten Beweis jedoch von dem allmälig in weitere, auch pastorale Kreise eingedrungenen Bewusstsein der unleugbaren Bedeutsamkeit des Ritschl'schen Gedankenkomplexes liefert uns der Umstand, dass die Zürcher asketische (id est: Prediger-) Gesellschaft am 13. Juni 1883 ein ausführliches bezügliches Referat von Pfarrer und Kirchenrat Justus Heer in Erlenbach sich vortragen liess, welches seither unter dem Titel: „Der Religionsbegriff Albrecht Ritschls" (Zürich, Verlag von Fr. Schulthess, 1884) im Druck erschienen und dadurch einem grössern Publikum zugänglich gemacht worden ist. Diese in mehrfacher Hinsicht beachtenswerthe, unbefangen prüfende Schrift, deren Gesammtton durch ruhige und rein sachliche Objectivität und bei aller Entschiedenheit erfreuliche Milde[2])

[1]) Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz, 1882, Nr. 48 und 49.

[2]) Insbesondere wohlthuend klingt — was wir hier gerne hervorheben — das freundliche Geständnis dieses tüchtigen und kompetenten Vertreters der

der Beurteilung sehr zu ihrem Vorteil von der überwiegenden Mehrheit der in Deutschland zahlreich erschienenen kleinern Antiritschlschriften sich unterscheidet, bietet zunächst eine klare und präzise, die hauptsächlichsten Resultate der zu Grunde liegenden theologischen Arbeit kurz aber durchweg getreu zusammenfassende Übersicht über den „Religionsbegriff Ritschls im Allgemeinen", sodann über die „spezielle christliche Form desselben", worauf schliesslich in einem dritten Abschnitt die selbständige Kritik des geehrten Herrn Verfassers nicht ausbleibt. Wir können aus voller Überzeugung die aufmerksame Lektüre insbesondere der zwei ersten Partien dieses Büchleins jedem empfehlen, der das Bedürfnis fühlt, sich mit Ritschl'schen Ideen wenigstens einigermassen bekannt zu machen, dabei aber doch über Zeit und Lust zur Anhandnahme der grundlegenden Schriften desselben selbst nicht verfügt oder verfügen kann.

Hier sei es nun gestattet, bei der Heer'schen Brochure etwas zu verweilen und dabei hauptsächlich ihre dritte kritische Partie ins Auge zu fassen, wobei von selbst die Gelegenheit sich bieten wird, einige – wie uns vorkommen will — nicht völlig berechtigte Ausstellungen derselben in eine etwas andere Beleuchtung zu stellen, ohne dass wir jedoch in diesen Blättern und in diesem Zusammenhang — es sei ausdrücklich erklärt — eine eigentliche Rezension zu schreiben oder gar die durchgängige Verteidigung der angegriffenen Positionen uns anzumassen irgend im Sinne hätten. Hauptsächlich fünf Einwürfe sind es, wenn wir richtig sehen, welche Heer gegen Ritschl erhebt. In erster Linie verwahrt er sich entschieden gegen jener „schroffen Dualismus", der bei Ritschl darin zu Tage trete, dass das religiöse und das theoretische Erkennen als zwei völlig heterogene Gebiete gänzlich von einander getrennt, dass so „die religiösen Erfahrungen auf den Isolirschemel gesetzt und der Beurteilung durch den Intellekt entzogen werden", woraus eine verhängnissvolle Verkürzung des „Erkenntnismässigen" im Ritschl-

theologisch-kirchlichen Rechten und Mitredaktors des „Kirchenfreund", dass „von speziell positiver Seite aus kein Grund dazu vorhanden sei, um über Ritschls theologische Methode den Stab zu brechen, da er auf durchaus theistischem und biblischem Standpunkt stehe und mit Nachdruck für den persönlichen Gott der Offenbarung, für die Gottheit Christi und für die völlige religiöse Abhängigkeit in unserer Versöhnung mit Gott von dem Gekreuzigten und Auferstandenen eintrete."

schen Religionsbegriff mit Notwendigkeit resultire. Indem nun dieser erste, gewichtige Gesammteinwurf, welcher übrigens nicht auf eine mühelos korrekturfähige „Einseitigkeit“ im Systeme sich bezieht, sondern vielmehr gegen den gesammten, allen Einzelexpositionen zu Grunde liegenden empirisch-philosophischen und erkenntnisstheoretischen Unterbau desselben sich richtet, mit welchem alles übrige steht und fällt, indem er sich sofort in drei Spezialeinwände zerlegt, handelt es sich dabei zunächst um die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes: ob nämlich diese nach Ritschl ausschliesslich an der Offenbarung in Christo orientirt sei oder ob sie sich allfällig nach Heer daneben noch auf anderm Wege (Natur, Geschichte etc.) erreichen lasse. Hier muss nun hervorgehoben werden, dass Ritschl das von Heer als Instanz gegen ihn angerufene Vorhandensein allgemeiner göttlicher Offenbarungswirkungen in der vorchristlichen, israelitischen wie heidnischen, religiösen Menschheitsentwicklung selbstverständlich ebenso wenig in Abrede stellt, wie die an sich ja allerdings leicht denkbare Möglichkeit, dass „die sinnende Betrachtung des Naturverlaufs unter Umständen ein Mittel zur Gotteserkenntnis werden könne“; er negirt blos, dass für uns, die wir Glieder sind der von Christus gestifteten Gemeinde und die wir insofern unter dem ganz besonders gearteten Einfluss seiner offenbarenden Tätigkeit stehen, dass also für uns als Christen und für die Theologie als christliche Theologie jede auf anderem Wege als dem der Offenbarung in Christo gewonnene Gotteserkenntnis irgend welchen, an die schlechthin superiore Höhenlage jener durch Christus geoffenbarten auch nur entfernt heranreichenden Wert in Anspruch nehmen könne, woraus sich allerdings ergibt, dass eine natürliche und sittliche Offenbarungsquelle Gottes neben der in Christo wirksam gewordenen und als ihr selbständig koordinirt jetzt noch fortzubestehen im Grunde nicht mehr berechtigt sei. Wenn dem gegenüber der Bruder des ebenso wissenschaftlich ausgezeichneten als tieffrommen Naturforschers Oswald Heer energisch auf die Tatsache Gewicht legt, dass auch „heutzutage viele lebendige Christen aus der Betrachtung der Natur und der Menschengeschichte religiöse Erkenntnis und Erhebung schöpfen können“, so lässt sich das ja sehr wohl verstehen, aber es bleibt doch desshalb um nichts weniger dabei, dass die religiöse Naturbetrachtung, sofern sie überhaupt eine wirklich religiöse, d. i. christlich-religiöse ist und sein will, nicht das Originalprodukt des gänzlich nur auf sich selbst gestellten,

mit der christlichen Offenbarung nicht schon zuvor bekannten, modernen Kulturmenschen ist, sondern dass sie ihr Bestes erst aus der ihm schon ganz anderswoher, nämlich aus dem „Zusammenhang religiöser Gemeinschaft und Erziehung mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurteilung“ zugänglich gemachten und vertrauten, geoffenbarten christlichen Welt- und Lebensanschauung entnommen hat. Und nichts anderes als die Sicherstellung dieser doch gewiss im Interesse der „in positiver Offenbarung wurzelnden absoluten Religion“ aufgestellten These ist es, was unserm Verständnis gemäss Ritschl mit seiner Opposition wider alle andern von der Offenbarung absehenden Wege der Erkenntniss Gottes bezweckt.

Wenn es sich sodann weiter um die zweckentsprechendste Fassung des Verhältnisses von theoretischem Erkennen zur Theologie handelt, so ist man — wie auch Heer ausdrücklich hervorhebt — nachweisbar auf falscher Fährte, wenn man vielfach anzunehmen scheint, Ritschl entschlage sich bei seiner wissenschaftlich-theologischen Erkenntnis all' und jeder Metaphysik; dass dies eine Forderung der reinsten Unmöglichkeit wäre, wird von Ritschl selbst in seiner „Theologie und Metaphysik“ klar nachgewiesen; vielmehr ist es blos zu tun um die Substitution der eliminirten, weil als unrichtig ihm erkannten Ontologie durch die richtige, von uns im ersten Teile des Aufsatzes aufgezeigte. Aber eben das scheint mir der Grundirrtum jeglicher, ob im übrigen so oder anders gearteter, im Monismus befangener Theologie und so mit geringen Modifikationen auch der von Heer vertretenen in dieser Hinsicht zu sein, dass sie nämlich in merkwürdiger Selbstüberhebung die einmal unumstösslich von ihr acceptirte Erkenntnistheorie nicht nur selbstverständlich als die einzig wahre und vollkommene, sondern geradezu auch als die wissenschaftlich im Grunde allein mögliche, den Anforderungen und Bedürfnissen des Intellekts allein wahrhaft adäquate hinstellt und so in naiver Blindheit gegen die Anerkennung der Berechtigung jener andern, ihr entgegengesetzten vornehm von vorneherein sich verschliesst. Sind wir aber hierüber einmal völlig im Klaren, so kann uns der auf den ersten Augenblick imponirende, dem äussern Anschein nach zutreffende Heer'sche Vorwurf des Dualismus nicht länger irreführen, indem ja im Grunde die religiösen Erfahrungen bei Ritschl keineswegs der Beurteilung des Intellekts schlechthin entzogen werden, sondern nur der Beurteilung des blos angemasster Weise mit jenem Nimbus der Alleinwissenschaftlichkeit sich schmücken-

den, einseitig monistisch orientirten, apriorisirenden, nicht aber des sozusagen doch auch existenzberechtigten, seiner endlichen Beschränktheit sich klar bewussten, mit dem durch nichts anderes als durch göttliche Offenbarung Gegebenen sich einfach begnügenden, aposteriorisch construirenden Intellekts. Im fernern ist hier der Ort, diejenigen zu beruhigen, welche mit Heer (pag. 64) befürchten zu müssen glauben, dass durch die Ritschl'sche Definition der Religion als eines wesentlich praktischen, subjectiven Verhaltens des menschlichen Geistes und in Folge seiner damit zusammenhängenden Schätzung der Glaubenssätze als Wert — und nicht in erster Linie als Seinsurteile eine bedauernswerte Indifferenz hinsichtlich des Nachweises der realen Objectivität der religiösen Vorstellungen Platz greifen möchte. Einer solchen Gefahr will Heer, mit Ritschl zwar in der Verneinung der Möglichkeit eines auf wissenschaftlichem Wege zu erreichenden, allgemein nötigenden Arguments für das Dasein Gottes einverstanden, dadurch vorbeugen, dass er aus dem nach ihm unleugbaren religiösen Bedürfnis und Trieb jeder Menschenseele die zunächst individuell beschränkte, dann aber in Folge der stillschweigend vorausgesetzten Identität der religiösen Erfahrungen aller Individuen allgemeine Gültigkeit beanspruchende, zwingende Nötigung der Annahme der Gottesidee auch für das theoretische Erkennen deducirt. Allein — hier ganz abgesehen davon, dass weder die vorausgesetzte angeborene religiöse Veranlagung jedes Menschen, noch weniger aber die Identität derselben bei allen Menschen über jeden Zweifel absolut erhaben ist, und weiter abgesehen davon, dass auch für den Fall der Richtigkeit dieser Voraussetzungen das Vorhandensein des subjektiv-religiösen Bedürfnisses noch lange nicht auch die objective Existenz ihm entsprechender, realer Grössen a priori verbürgt (es gibt viele unbefriedigte Bedürfnisse), scheint uns die Ritschl'sche, im übrigen auf ähnlicher Basis konstruirte Apologetik weit eher geeignet und befähigt, die essentielle Realität dieser Objekte der religiösen Erkenntnis in — soweit dies überhaupt tunlich ist — positiver Weise sicherzustellen, als der Heer'sche Versuch; denn während letzterer auf unrichtigen oder wenigstens bei weitem nicht allgemein als richtig anerkannten Prämissen basirt, gibt die bezügliche Argumentation Ritschls das sichere Mittel an die Hand, einen Jeden, der überhaupt von der Selbständigkeit des Geisteslebens gegenüber dem in der Natur waltenden Kausalgesetz überzeugt ist, zu veranlassen, entweder das faktisch vorhandene Bedürfnis des

Erkenntnistriebes, welches eine Erklärung des Verhältnisses des Geisteslebens zur Natur gebieterisch erfordert, zu verleugnen, oder aber eben die christliche Gottesidee als allein genügendes Hülfsmittel zur Erklärung der im praktischen Verhalten einen die ganze Natur überbietenden Wert sich zuerkennenden Selbstschätzung des Geistes in Anspruch zu nehmen. (Vgl. Rechtf. und Vers. 1. Aufl. III, pag. 191 f.)

So können wir denn, indem wir geringfügigeres übergehen, alles in allem genommen, den ersten Haupteinwurf Heers wider Ritschl, dass sein System zunächst die erkenntnismässige Seite an der Religion — darauf nämlich laufen im Grunde die drei von uns unterschiedenen Punkte sämmtlich hinaus — nicht genügend zur Geltung kommen lasse, nicht als stichhaltig akzeptiren; denn auch im Ritschl'schen Religionsbegriff handelt es sich, soweit wir zu sehen vermögen, durchaus nicht ausschliesslich nur um Werte, Zwecke und Güter, abgesehen vom Sein, sondern, auch wenn es direkt nicht ausgesprochen sein sollte, ebenso um das ihnen immanente, in ihnen sich manifestirende[1]) Sein als der jenen Äusserlichkeiten correspondirenden Innerlichkeit, und sowohl das Sein Gottes als das Sein des menschlichen Geistes erscheint bei ihm in einer Weise sichergestellt, wie dies bei den Repräsentanten der modernen systematischen Theologie nicht häufig der Fall zu sein pflegt.

Ebenso wenig vermag der zweite, mit ersterem in unverkennbarem Zusammenhang stehende Einwurf Heers erheblichen Eindruck zu bewirken, dass nämlich im Ritschl'schen Religionsbegriff an Platz des zu kurz kommenden theoretischen und — wie später nachzuweisen versucht wird — des gefühlsmässigen Momentes der Wille diese beiden andern Elementarfunktionen des Geistes einseitig überwuchere oder dass die religiöse Funktion in überwiegender Weise nur als Willensfunktion bestimmt werde. Allerdings lässt der Totaleindruck dieser Theologie keinen Zweifel darüber aufkommen, dass wir es hier zu tun haben mit einem höchst energischen Versuch, von durchweg religiöser Basis aus dem ethischen Faktor im Christentum einen sehr bedeutsamen Spielraum zu konzediren, wo bei es selbstverständlich ohne die kräftige Hervorhebung des auf dem Gebiete der Freiheit und der sittlichen Selbstbestimmung sich bewegenden Willensmomentes nicht abgeht. Indem wir dies un-

[1]) Vgl. „Theologie und Metaphysik", pag. 23 f.

bedenklich zugeben und in dieser Verumständung eine sehr zeitgemässe und recht gesunde Reaction wider den Schleiermacherschen Sentimentalismus und den Hegel-Biedermannschen Intellektualismus freudig begrüssen, leugnen wir nur, dass diese entschiedene Betonung der Willensfunktion mit dem krankhaften Charakter der übertreibenden Einseitigkeit behaftet sei und dass letzteres aus der zu Grunde liegenden Fassung des Religionsbegriffes mit Notwendigkeit hervorgehen müsse. Diese Behauptung ist nichts anderes als das irrige Product der als ebenso irrig nachgewiesenen Voraussetzung des mangelnden Einflusses des Erkenntnisfaktors im Ritschlschen System.

Vollends unverständlich aber erscheint es, wenn der Kritiker, welcher doch den Kritisirten gegen die Unterschiebung, er ersetze die Religion durch Moral, expressis verbis in Schutz nimmt, dennoch die zukünftige Ausartung der Ritschl'schen Richtung in Moralismus als Gewissheit setzt. Dagegen aber steht - wie sich aus zahlreichen Stellen mühelos und augenblicklich nachweisen liesse (vgl. z. B. nur R. u. V. III, pag. 8) — der schlechterdings superiore Primat des religiösen Moments vor dem ethischen, bei aller sonstigen Hervorhebung des letztern, in allen entscheidenden Punkten bei Ritschl so fest, dass nur durch direkte oder indirekte, bewusste oder unbewusste Aberration von diesen Prämissen die befürchtete Akkomodation an den Moralismus sich vollziehen könnte, eine Verirrung, für deren beklagenswerte Folgen dann freilich Ritschl selbst in keiner Weise mehr verantwortlich gemacht werden könnte.

Mehr spezieller Art ist es, wenn zu den bisherigen die richtige Auffassung des allgemein psychologischen Problems der Religion und die wissenschaftliche Bearbeitung desselben in der Theologie behandelnden Dissenspunkten als ein dritter der Einwand sich gesellt, dass Ritschl „Manches, was bisher hauptsächlich Gegenstand theologischer Verhandlungen war, einfach abschneide als etwas, das überhaupt nicht Gegenstand religiöser Erkenntnis sein könne". Diese Beobachtung ist durchaus zutreffend, aber die ihr zu Grunde liegende Tatsächlichkeit steht in völliger Übereinstimmung mit der einmal akzeptirten, blos die Durchforschung klar erkennbarer und darum für uns allein wertvoller Probleme zum Ziel sich setzenden, empirisch-realistischen Methode, welche ebensowenig wie überhaupt die oben berücksichtigte, eigentümliche Art und Weise der Fassung des Verhältnisses der Religion oder Theologie zum theoretischen

Erkennen als eine blos willkürliche und akzidentielle „Einseitigkeit“ (Heer: pag. 87) mit leichter Mühe abgestreift werden könnte, sondern an dem ohne Gefährdung des Ganzen nicht zu verrückenden fundamentalen Unterbau des gesammten Systems in durchaus essentieller Weise Teil nimmt. Dass aber in Folge der Vornahme solcher, von den dominirenden Grundsätzen notwendig geforderter Amputationen „das Christentum selbst sich verbluten werde“, ist um so weniger zu befürchten, als dasselbe, ob es sich auch schon mehr als einmal noch ganz andere und ungleich tiefer greifende Amputationen hat gefallen lassen müssen, doch vermöge der ihm unverwüstlich immanenten Lebenskraft überhaupt zu einer völligen Verblutung wegen kritischer Tätigkeit dieses oder jenes meinetwegen noch so kräftigen theologischen Amputators sich schlechterdings nicht qualifizirt erweist; und was speziell die Präexistenz Christi und den innertrinitarischen Lebenskreislauf der Gottheit, sowie die eschatologischen Lehrbestimmungen betrifft, so wird die an sich dem religiösen Glauben ja wohl denkbare und unter Umständen zweifellose Möglichkeit (resp. Wirklichkeit) der irgendwie beschaffenen objektiven Realität dieser transzendenten Verhältnisse von Ritschl nirgends a priori geleugnet, sondern blos ihr Anspruch auf ernstliche Berücksichtigung in der wissenschaftlichen Theologie rücksichtlich der ihnen eignenden, geheimnissvollen Abgezogenheit von den unserer möglichen Erfahrung zugänglichen, offenbaren, deutlich erkennbaren und daher allein für uns wahrhaft wertvollen Relationen als unberechtigt abgewiesen.

Ebensowenig können wir die weitere Behauptung von der Mangelhaftigkeit der exegetischen Grundlage der Ritschl'schen Theologie in dieser Allgemeinheit als gültig anerkennen. Dass Ritschl ja allerdings in erster Linie systematischer Theologe und erst in zweiter Exeget ist, wird man ihm doch wohl kaum ernstlich zum Vorwurf machen können, und wenn er in der Tat gewisse Gedankenreihen des Neuen Testamentes vor andern an sich ebenso wertvollen zu bevorzugen scheint oder wirklich bevorzugt, so berechtigt auch dieser bei seinen Gegnern in umgekehrter Weise nicht weniger bemerkliche Umstand angesichts der allgemeinen, auch den genialsten Theologen nicht verschonenden Unvollkommenheit jeglichen menschlichen Tuns, welche ganz und gar alle jedesmal in Betracht kommenden Beziehungen in gleichmässiger Weise zu umfassen unter keinen Umständen je gestattet, noch lange nicht zu der ab-

lehnenden Beurteilung seines alte, als längst ausgetreten erkannte, zum Teil auf ausserchristlich metaphysischem Boden sich bewegende Geleise vielfach verlassenden und neue Kombinationen erst noch aufsuchenden exegetischen Verfahrens. Indem wir nun hier auf die Beleuchtung der interessanten Heer'schen Kritik der Versöhnungslehre Ritschls Verzicht leisten, sei nur noch daran erinnert, dass speziell die dabei gerügte Ritschl'sche Hintansetzung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit mit der unbestreitbaren Tatsache, dass „der Titel der Heiligkeit Gottes überhaupt im Neuen Testament so gut wie gar nicht mehr im Gebrauch ist", in völligem Einklang steht.

Sahen wir bis zu diesem Punkte uns veranlasst, unsern Dissensus der Heer'schen Kritik gegenüber zu Gunsten der angefochtenen Positionen Ritschls zur Geltung zu bringen, so gereicht es uns schliesslich zur Freude, wenigstens in gewisser Hinsicht seiner Beurteilung der von letzterem praktizirten „schroffen Ablehnung alles dessen, was mystisch heisst in der Religion" unsere partielle Zustimmung erteilen zu können. Zwar würde der sich einer argen Übertreibung schuldig machen, welcher dem Ritschl'schen Religionsbegriff den totalen Mangel des gefühlsmässigen Momentes insinuiren wollte; vielmehr handelt es sich ihm ja bekanntlich überall um Werte, und zwar dies in einer Weise, dass Professor Biedermann das eigentliche Charakteristikum seiner Schule geradezu in der Basirung seiner Theologie auf Werturtheile und der dadurch bedingten Abgrenzung gegen die Philosophie erblicken kann[1]); das Organ aber für das Innewerden dieser Werte ist kein anderes, als gerade das Gefühl, welchem somit als dem eigentlichen Wertprägungsvermögen des Geistes in diesem Systeme im Grunde eine ganz konstitutive Bedeutung zukommt. Andrerseits freilich scheint uns in der Tat die von Ritschl postulirte Ausschliessung jeglichen unmittelbaren, persönlichen Verhältnisses des Gläubigen zu Christo in gewisser Hinsicht mit den Merkmalen der übertreibenden Einseitigkeit behaftet zu sein; zugleich aber unterlassen wir nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass letztere in diesem Falle — ohne dass damit dem zu Grunde liegenden Religionsbegriff selbst irgendwie Gewalt angetan zu werden braucht — ihr ganz einfaches und befriedigendes Korrektiv leicht in der Art finden kann, wie z. B.

[1]) „Volksblatt für die reformirte Kirche der Schweiz", 1882, Nr. 25.

Kaftan neben der von Ritschl besonders privilegirten, ethisirenden paulinischen Gedankenreihe von Rom VIII, 31 ff., nicht weniger auch die andere, gleichfalls genuin paulinische, mehr mystisirende vom Sterben und Auferstehen in Christo und von dem mit Christo in Gott verborgenen Leben (mehr noch in seinen Predigten als in seiner wissenschaftlichen Schrift) zu verwerten bestrebt ist.

Haben wir so in Gemässheit der leitenden Gesichtspunkte unserer Skizze nicht umhin gekonnt, der Heer'schen Schrift als dem zweifelsohne bedeutsamsten Symptome des auch bei uns in der Schweiz in immer weitern Kreisen kräftig sich spürbar machenden, auf gründlichere Bekanntschaft mit dem hervorragenden Systeme des Göttinger Dogmatikers gerichteten Interesses unsere Aufmerksamkeit zu schenken, so ist es uns nun zum Schlusse ein lebhaftes Bedürfnis, gleichsam als Facit unserer Gesammtdarlegung unserer herzlichen Freude über diese Verumständung Ausdruck zu geben. In der Tat erscheint nichts uns geeigneter, den bei der Betrachtung der gegenwärtigen, eine so unerquicklich weitgehende Zersplitterung und Zerklüftung der edelsten und besten Kräfte aufweisenden, theologisch-kirchlichen Situation zuweilen sinkenden Mut mit frischer, fröhlicher Hoffnung neu zu beleben, als die Wahrnehmung des von uns signalisirten, langsam aber unaufhaltsam und sicher fortschreitenden Prozesses der allmäligen Durchsäuerung unserer akademischen wie pastoralen Theologen mit Ritschl'schem Sauerteige. Denn wir halten allerdings in vollem Ernste dafür, dass aus der Einführung der meinetwegen ihrer teilweisen „Einseitigkeit" entkleideten, wesentlichen Gedanken Ritschls als „Gemeingut von bleibendem Wert" in die Theologie einerseits und aus der damit zusammenhängenden, energisch inszenirten Restauration des metaphysischen Realismus Herbarts (an Stelle des Hegel'schen monistischen Idealismus) anderseits ein nicht zu unterschätzender Gewinn für unsere wissenschaftlich-theologischen, wie für unsere praktisch-kirchlichen Verhältnisse resultiren würde. Zwar nicht mit dem phantastischen Wahngebilde eines goldenen Zeitalters der Zukunft wollen wir töricht uns selber betrügen, aber doch schwebt uns – sollte die angedeutete Bewegung festen Fuss unter uns zu fassen vermögen -- das mit Daransetzung aller Kräfte wohl erstrebenswerte Ideal einer in ihrem Gefolge bald sich einstellenden Periode neuen, freudigen und begeisterten, gemeinsamen Schaffens vor, einer Periode frischen Schaffens zunächst auf dem Felde der neubefruchteten systematischen

Theologie und von da aus zugleich dann auch auf dem Boden der durch sie hinwieder wohltätig influenzirten praktisch-kirchlichen Tätigkeit. Im Übrigen wissen wir ja freilich wohl, dass nicht blos von der Aufstellung und erfreulichen Wirksamkeit eines ob auch noch so gediegenen theologischen Systems das alleinige Heil ausgeht, denn „es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist geschehen, spricht der Herr Zebaoth“ (Sach. 4, 6); aber nicht weniger ist uns auch bekannt, dass schon mehr als einmal der Gott, der alle Dinge in seiner mächtigen Hand hält zum Heile derer, die seine Erscheinung lieb haben, ausgezeichnete Vertreter der theologischen Wissenschaft zu seinen Organen berufen und auserwählt hat, damit durch sie und ihre Arbeit ein reiches Mass seines Geistes sich ergiesse unter Viele[1]), und wir leben des aufrichtigen und starken Vertrauens, dass auch die von uns besprochene Theologie in ihrem kräftigen Dringen auf das zentrale, religiös-ethische, eminent praktische Heilsgut als dem einzigen Trost im Leben und im Sterben und in ihrer energischen Gewichtlegung auf die ausschliessliche Geltung der Offenbarung Gottes in Christo an ihrem Teile mit etwas beizutragen im Stande sei zum heilsamen Verständnis des petrinischen: „Es ist in keinem andern Heil“, ja des Wortes Jesu selber: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren und ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“

---

[1]) Hundeshagen: Ausgewählte kleinere Schriften und Abhandlungen I, pag. 112: „Ich glaube auch an eine Zukunft der Wissenschaft des Christentums; ich glaube, dass Gott im unendlichen Reichtum der Mittel, welche ihm zu Gebote stehen, der Wissenschaft überhaupt, der Theologie und Philosophie insbesondere, wenn auch nicht die ausschliessliche, Alles beherrschende, doch im Organismus der Kirche eine Hauptstelle für alle Zeiten angewiesen hat, dass Gott die Kirche wieder aufbauen wird, nicht blos mittelst einer bessern, stärkern Verfassung, sondern auch mit und durch Wissenschaft.“

Die Kunst des Christentums in ihrem Zusammenhang mit derjenigen der Antike.

Eine Reisestudie von W. Spinner, Pfarrer in Dynhard, Kt. Zürich.

Von Marsala fahren wir auf dem Schiffe, dem Symbole der Lebensfahrt bei Heide und bei Christ, dem Süden zu. Der Delphin, der ἰχθύς, bei Heide und Christ das Symbol des σωτήρ, hüpft pfeilschnell über die blauen, welligen Fluten, weiss durch sein lustiges Spiel stundenlang den Blick zu fesseln. Wir Vier stehen auf erhöhtem Verdecke. „Meine Herren," unterbricht der Belgier unter uns das Schweigen, „ich habe vor einigen Tagen nach Hause geschrieben, dass ich mich heute auf dem Wege nach Afrika befinde. Ich bin überzeugt, meine Frau und meine Mutter beten jetzt zu allen Heiligen des Meeres um eine glückliche Fahrt." Wie Madame X. am 25. April 188. in der Cathédrale Ste. Gudule in Brüssel den Schutzheiligen auf dem Meere Kerzen geweiht, hat manch eine Mutter vor 2000 Jahren schon im stolzen, hochragenden Akragas den Schutzgöttern desselben Meeres ihre Opfer und Fürbitte dargebracht, wenn im Hafen des Empedokles drunten der Sohn das Segel hisste. — Zu Ostern haben wir uns im St. Peter in Rom die Mühe gegeben, während einer Viertelstunde die Gläubigen zu zählen, die den Fuss der ehernen St. Petersstatue küssten. Wir zählten über Hundert. — Michel Angelos Christus in Santa Maria sopra Minerva hat sich an den vorgestreckten Fuss einen ehernen Schuh gefallen lassen müssen, um dem Schicksal der Fussverstümmelung durch Küsse zu entgehen. In Agrigent, so wird erzählt, befand sich im Tempel des Herkules das herrliche, eherne Bild des Gottes; aber Kinn und Mund sind abgenutzt durch die Küsse der Frauen.[1]) Was die Antike geübt, setzt der vulgäre Katholizismus fort bis heute, und nur den Unterschied vermag ich zwischen beiden zu erkennen, dass die eine den Mund, die andere den Fuss oder Schuh der Götter küsst. Auf Schritt und Tritt begegnet uns bei Wanderungen im Süden die wohlbekannte Gestalt der Antike im Gewande des Ka-

[1]) Cicero in C. Verrem IV., 43. Ibi est ex aere simulacrum ipsius Herculis, quo non facile dixerim quidquam me vidisse pulchrius ... usque eo, ut rictum ejus ac mentum paullo sit attritius, quod in precibus et gratulationibus non solum id venerari; verum etiam osculari solent. Oder Plinius: Naturalis H. XI. § 251, antiquis Graeciae in supplicando mentum attingere mos erat.

tholizismus. 's ist nicht Zufall, dass an der Stelle des Tempels der Venus am Forum die Kirche Santa Maria nuova (jetzt Santa Francesca Romana) gebaut worden ist. Im Lateran findet sich eine antike Grabinschrift (VIII, 19): Spiritus tuus requiescat in Deo, peta pro sorore tua. Die dem Katholizismus geläufige Vorstellung der besonderen Wirksamkeit der Fürbitte Verstorbener als höherer Geister ist demnach antik. — Am Abend des hohen Donnerstags ist es in Rom Sitte, an einem der Altäre in jeder Kirche ein Sepolcro zu errichten, d. h. Christus im Grabe darzustellen, oft mit Draperien, Coulissen effektvoll verziert, und mit zahllosen bunten Lichtern magisch zu erleuchten; auf dem Boden davor befindet sich in Gefässen junges Gras in Büscheln. Dies Gras kann uns zur Quelle der bis heutzutage ungemein populären Sepolcroausstellungen weisen. Beim Adoniskult brachte man schon im antiken Rom junges Gras in Büscheln dar, und ebenfalls soll es Sitte gewesen sein, im Tempel des Nachts den Tod des Adonis zu beklagen. An die lärmenden Umzüge bei Götterfesten erinnerten mich die Knaben von Taormina die einer wilden Horde gleich am Feste des Schutzpatrons mit einem primitiven Statuettchen des Heiligen, mit Lichtern und knatterndem Feuerwerke von einer Seitenstrasse her uns überrumpelten, oder ähnliche Scenen in Catania, da Klein und Gross mit Salven von Flintenschüssen und mit Feuerwerk sogar unter der Thüre der Kirche zur grösseren Ehre des Heiligen einen solch lärmenden Beitrag leisteten, dass wir anfänglich einen Barrikadenkampf vermuteten. — An den beiden ersten Tagen des Rosaliafestes in Palermo zieht der mit 31 Ochsen bespannte Wagen mit der Silberstatue der Heiligen im Begleite von Musikkorps, Kränzen, Fahnen, Engeln und Tabernakeln, durch die Stadt. Bekanntlich fährt ebenso am Vischnufeste in Dschagarnath, in Orissa-Bengalen der Wagen mit dem Gottesbild vom heiligen Tempel weg durch die dichtgedrängten Hinduscharen.

Noch erhebt sich zwischen den beiden Fontänen des St. Peterplatzes der Obelisk von Heliopolis. Auf seiner Spitze thront als Symbol der Überwindung des Heidentums durch's Christentum das Kreuz; denselben Gedanken geben die mit antiken gemischten christlichen Inschriften wieder. Ungewollt hat Sixtus V. damit das richtige Verhältnis seiner Pabstkirche zur Antike dargestellt: Das Kreuz befestigt auf dem Postament des Altertums, die Sprache der Kirche untermischt mit den Worten des heidnischen Römertums.

So kann an unzähligen Beispielen der Zusammenhang antiker, überhaupt heidnischer und katholischer Religion im romanischen und speziell italienischen Volksleben nachgewiesen werden, ein Zusammenhang, den die gesamte Kultur des antiken und des christlichen Italiens aufweist.[1]) Weitaus am unmittelbarsten jedoch lässt sich derselbe auf dem Gebiete antiker und altchristlicher Kunstübung beobachten. Die überraschenden Entdeckungen christlicher Archäologie in diesem Jahrhunderte haben zur Genüge gezeigt, was heute ein Gang von einer Viertelstunde in jeder Katakombe Roms lehrt, wie Unrecht man gehabt, den Puritanismus eines Tertullian, eines Clemens von Alexandrien, nicht auf Rechnung eben dieser einzelnen Persönlichkeiten zu schreiben, mit andern Worten: den Christen Kunsthass vorzuwerfen. Abusus non tollit usum, war des jungen Christentumes richtige Erkenntnis, nicht die Kunst ist der Satan (Tertullian), wol aber ihre Entartung im Kaiserreiche. So nahm man denn die antike Technik, ja gar oft unverfängliche antike Motive herüber, benutzte diese bald als inhaltlose Dekoration, bald erfüllte man sie mit symbolischem Charakter. Dies Erbe der Antike in der Werkstatt des Christentums umgeschaffen, in den Stürmen der Völkerwanderung vergraben, in der Renaissance wieder entdeckt und durch sie der Neuzeit vermittelt, möchten wir auf Grundlage einiger gelegentlicher Reisestudien vorführen.

Wie in spätrömischer Zeit mit dem allgemeinen Kunstverfall auch die religiöse Kunstübung jegliche Spontaneität eingebüsst und von den Ruinen des Heidentums nichts mehr zu fürchten war, da hat man angefangen, diese Reste einer edlern Kunst ohne weiteres für christliche Bauten zu verwenden. In Italien gibts wenig ältere Basiliken, deren Säulen nicht von antiken Gebäuden stammen; ob sie mit dem übrigen Bauwerke harmoniren, ja ob sie unter sich selbst nach Ordnung und Höhe übereinstimmen, darüber machte man sich die geringste Sorge. Antike Friesstücke sind im Chor von St. Lorenzo fuori bunt durcheinandergewürfelt, wie verschiedene zusammengenähte reihenweise Spitzenmuster. Je tiefer der Kunstgenius schlief, desto offener übte der Kunsträuber sein Handwerk, und wir — danken's ihm; denn seine Hamsterarbeit rettete so viele Denkmäler vor dem Untergange. Besonders da wirkte seine Benutzung antiker Baureste segensreich erhaltend, wo er diese zur

[1]) Vergleiche die Bäckerladen im heutigen Rom und in Pompeji.

Entsühnung mit christlichen Bauwerken um- oder überbaut. Wie manche Kirche steht auf dem Fundamente heidnischer Kultstätte! deren sind zwar wenige, die wie Santa Maria de' Greci in Girgenti oder der Dom von Syrakus Santa Maria del Piliero in die gewaltigen dorischen Säulen eines Tempelperistyliums eingebaut sind, oder wie am Forum Rom's San Lorenzo in Miranda, welches Gebäude die Cella des Faustina- und Antoninustempels füllt. Antike Badewannen wurden in Menge als Sarkophage benutzt; in San Pietro in Vincoli (Rom) hat die Ironie des Schicksals aus einem antiken, marmorenen Badestuhl einen christlichen Bischofsthron gemacht. In Syrakus hat ein römisches Milchgefäss in den Katakomben als Taufbecken dienen müssen. Antike Sarkophage werden später von Christen verwendet, so z. B. der Sarkophag Innozenz IV. in San Lorenzo fuori. Doch es sei von diesen Anleihen aus den Kunstüberresten der Antike nur andeutungsweise die Rede; sie bestätigen nur, dass das Christentum auch in späterer Zeit das rein ästhetische Moment in der Kunst des Altertums gewürdigt und die Repräsentanten desselben ohne das geringste Bedenken sich angeeignet hat, und dass darum schon von einem absoluten Gegensatz zur Antike auf diesem Gebiete nicht wol die Rede sein kann.

Über den Zusammenhang antiker und christlicher Kunst werden wir jedoch erst dann uns klar werden, wenn wir die Produkte künstlerischen Schaffens in Christenkreisen überblicken. Bevor wir zur speziellen Besprechung christlicher Malerei, Skulptur, Architektur und Kunstgewerbe, soweit sie mit der Antike zusammenhangen, übergehen, seien einige allgemeine Bemerkungen vorausgeschickt. Wie das Christentum den Boden Italiens betrat, war sein Verhältnis zur Kunst entschieden; denn sollte es sich hier in der Kontinuität antiken Kulturlebens eingliedern, so konnte es unmöglich gegenüber einem der Hauptmomente desselben, der Kunst, sich feindlich verhalten. Es hätte eine solche Feindschaft nicht in seinem Prinzipe gelegen; überdies hatte vor ihm das aus religiösen Gründen kunsthassende Judentum sich in Rom der Kunstübung nicht zu enthalten vermocht, wie wir z. B. in der Judenkatakombe der Vigna Rondanini heute noch sehen können. Wüssten wir es sonst nicht, so würden es uns die zahllosen Kunstüberreste von Pompeji zeigen, wie sehr die Kunst als das Allgemeingut aller Stände, selbst im niedern Handwerk einen Vertreter fand. Den religiösen Charakter hat sie je mehr und mehr abgestreift und in oft schablonenhaft handwerks-

mässiger Ausführung neutral ornamentale Bedeutung erlangt. Wir irren wohl nicht mit der Annahme, dass wir gerade auf diesem neutralen Gebiete des Ornamentes den Anknüpfungspunkt der christlichen an die antike Kunst zu suchen haben. Selbstverständlich wurden in dies Ornament die in der Antike üblichen Tier- und Menschengestalten unbedenklich aufgenommen.[1]) Auf dem Gebiete des Sepulkralwesens fanden besonders die Motive der Antike, die symbolisch-allegorischen Bezug auf die Eschatologie haben konnten, insoweit Verwendung, als sie das christliche Gemüt nicht stiessen. In voller Uebereinstimmung mit antiker Technik und Formenbildung schuf man daneben einen spezifisch christlich-symbolischen Zyklus von Kunstvorstellungen, und oft treffen wir, wie in einem Deckengemälde der Katakomben von San Gennaro de' Poveri in Neapel antikes Ornament mit Vögeln, Masken, Leoparden, Seepferdchen, palmentragenden Victorien, Genien, Psychen und Eroten durch einandergewürfelt mit biblischen Scenen: Adam und Eva unterm Baum, den turmbauenden Jungfrauen, dem Säemann. Interessant ist's zu verfolgen, wie im ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts die vom Christentum neugeschaffenen Typen gegenüber den vorhandenen antiken noch unbeholfen sind und erst allmälig der Höhe der römischen Kunst sich nähern. Mit der Zeit findet das spezifisch christliche Moment häufigere Vertretung, das antike muss sich manche Beschneidung gefallen lassen. Die Formen des antiken Vorstellungskreises scheinen, soweit sie für das Christentum Verwendung finden sollten, nach und nach durch das christliche Bewusstsein und die Tradition fixirt zu werden; wenigstens sehen wir dieselben antiken Figuren in stereotyper Wiederholung an christlichen Stätten. Schon die antike sepulkrale Kunst zeigt ihre bestimmten Cyklen. — In Analogie zu ihrer heidnischen Vorgängerin ist die christliche Kunst vorherrschend symbolischen Charakters, hält sich aber dabei, und dies wieder in teilweiser Anlehnung an die Antike an die allgemeinsten Momente der Heilsökonomie, vornehmlich an die Idee der Auferstehung, und vermeidet es, der fortschreitenden Theologie auf's Gebiet subtiler Spekulation zu folgen. So ist es mir z. B. in Ravenna nie gelungen, zwischen orthodoxer und arianisch-gothischer

[1]) Wie getreu die Imitation gewesen, glaubte ich in San Costanza, dem Centralbau aus dem vierten Jahrhundert, gesehen zu haben, wo selbst Waffen erscheinen.

Kunst eine inhaltliche Differenz zu finden. Vom symbolischen Cyclus pflegt die christliche Archäologie den späterhin sich entwickelnden historischen zu unterscheiden, wozu sie die Darstellungen aus altem und neuem Testamente, aus der Märtyrergeschichte, die Bezeichnung des Gewerbes des Verstorbenen zählt. Immerhin fliessen die beiden Begriffe symbolische und historische Kunst oft ineinander über, und wird es im Einzelnen oft schwierig, beide zu unterscheiden.

Fort und fort entnahm die christliche Kunst ihren Impuls der heidnischen; denn die bedeutenderen unter den Künstlern blieben der Religion treu, deren Vorstellungsinhalt die Motive zur griechischen Klassik gegeben und immer noch die herrlichsten Kunstgebilde schuf. Erst wie nach Konstantin die christliche Malerei hoffähig geworden, wurde sie arm. Das Ferment des idealen Schönen, das die christliche Kunst bisher mit der antiken so innig verband, wich, ein ascetischer Zug blickt uns aus den Kunstschöpfungen krankhaft entgegen. Wol blitzt hie und da im fünften und sechsten Jahrhundert, wie z. B. in Ravenna, die Reminiszenz an die Antike hervor; aber allmälig erstarrt die Form, steif und conventionell ersetzt sie ihre innere Armut mit Goldgrund, Silber- und Edelsteineinfassung — der Byzantinismus ist fertig, die Kunst ist begraben bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts, da wir das Frührot ihres Auferstehungsmorgens in Giovanni Cimabue's Madonnen schauen. Ich habe anderswo kurz gezeigt, wie das Christentum für den Kunstverfall nicht verantwortlich gemacht werden kann. Am deutlichsten weisen wir diesen Verfall am Christus-Typus nach. Christus erscheint in den ersten drei Jahrhunderten in jugendlicher Gestalt mit kurzem Haar, unbärtig, ohne Fussbedeckung, mit lieblich milden Zügen, mitunter nur halb bekleidet oder in einfacher Tunica, eine schöne Gestalt antiker Kunst.[1]) Spätere Zeit gab seinen Zügen etwas Ernstes, Männliches; man sieht ihn nie ohne Bart; man legt ihm den Ausdruck der Majestät, besonders da bei, wo er in Kirchentribunen tront. In ihrer Unbeholfenheit hat spätere Kunst das Majestätische ins Grämliche, Düstere, Schreckhafte, ja in lächerliche Karrikatur verzerrt (z. B. in San Paolo fuori). Sein Gewand wird würdig, vornehm, seine Stellung imponirend, steif, seine Umgebung reichgeschmückt, übereinstimmend mit seiner Cäsarenmajestät; aus dem guten Hirten ist ein byzantinischer Fürst geworden und seine Jünger aus jugendlich

[1]) Ähnlich die Jünglingsgestalt des Moses in der Domitillakatakombe.

schönen Begleitern ascetische, greise Gestalten (Kuppeln in Ravenna). Doch selbst in ihrem Verfalle hat die Kunst die Traditionen aus der Antike nicht vollständig vergessen. — Die Renaissance hat wieder und mit Nicolo Pisano an seiner Kanzel zu Pisa bis zur Einseitigkeit die christliche Kunst mit dem Geiste der Antike erfüllt. Ja, das mythologische Motiv ersetzte die christliche Vorstellung, drang selbst in die Klöster wie in Satyrfamilien und Dianajagden mit antiker Ungebundenheit, wovon wir in Oberitalien Beispiele finden. Es gab eine Zeit in der Renaissance, da es schien, als ob in der Kunst die Antike das Christentum wieder verdrängen wollte. Es war dies der Rückschlag gegen das mittelalterliche Bestreben, die Kunst nur auf dem Gebiete der Religion gelten zu lassen. Es war der ruhigeren Folgezeit, der klassischen Kunstperiode der Renaissance vorbehalten, Christliches und Antikes sich harmonisch durchdringen und ergänzen zu lassen. Auch hierin steht unerreicht der gottbegnadete Urbinate da. Antike — Christentum — wiederum Antike und schliesslich die organische Synthese beider, das sind in Kurzem die Etappen der Kunstentwicklung bis zum Beginn der neuern Zeit.

a.

Was verdankt das Christentum in der Malerei im Speziellen der Antike? fragen wir zuerst.

Die Überreste altchristlich malerischer Kunst suchen wir in den Katakomben, hauptsächlich denjenigen Roms und Neapels, in alten Unterkirchen, wie in S. Clemente zu Rom, in den Mosaiken an den Seitenwänden des Langschiffes, an Triumphbogen und Apsis der ältesten Basiliken. Der malerische Katakombenschmuck findet sich schon in der Antike, und es ist einzig die Wahl der Motive, die uns z. B. in den Katakomben von Neapel oder der Domitilla zu Rom die Antike vom Christentum unterscheiden lässt; mehr denn einmal muss die Entscheidung, ob antik, ob christlich, dahingestellt bleiben.

Im Pompeji wird man noch bis zum heutigen Tage selten ein Gemach irgend eines vornehmen Hauses ohne Wandmalerei finden; ich erinnere mich, während meiner ganzen Tour durch das heutige Italien in einigermassen zivilisirten Gegenden fast nie in einem Zimmer logirt zu haben, dessen Wände oder mindestens Decke nicht hübsche Malereien zierten. Ist also zu aller Zeit das Haus der Lebenden geschmückt, warum soll es die Stätte des Todes nicht

viel mehr sein, da diese der künstlichen Belebung weitaus dringender bedarf? Darin haben wir die Erklärung der sepulkralen Malerei zu suchen, die das antike und christliche Italien ganz in derselben Weise geübt. In den uralten, rätselvollen Etruskergräbern in Chiusi und Cervetri möchte man anzunehmen versucht sein, dass christliche und antike Gräber hier, in diesen hausförmigen, über und über bemalten Grabhöhlen ihren Urtypus gefunden. Des Toten Haus soll dem des Lebenden gleichen. Bei solchem Prinzipe erklärt es sich leicht, dass die zur Darstellung gekommenen Motive gar nicht immer sepulkralen Charakters sind; erst allmälig hat sich das junge Christentum von dieser freiern Praxis losgelöst, und im Bewusstsein, dass das Grab nicht die Stätte des Lebens, sondern des Todes, des Dunkels vor dem Auferstehungsmorgen, und Ausgangspunkt eines höheren Lebens sein soll, nur sepulkrale Motive verwendet. Technik und Formbildung ist beiderorts die nämliche, und die Vernachlässigung der Perspektive die gleiche.

Wir gehen vorerst zur Betrachtung der symbolischen Malerei über, wie sie sich vorherrschend in den Katakomben findet, während die historische sich auf diese und die Kultusstätten verteilt. Da treffen wir alte Bekannte, die bewusst und unbewusst das an Kunstvorstellungen noch arme, junge Christentum herübergenommen. In der Domitillakatakombe erscheint bei der Himmelfahrt Eliä vor dem Wagen fliegend Merkur, an seinem Petasus (Flügelhute) deutlich zu erkennen; als Psychopompos der Antike führt er demnach die Toten auch noch im Christentum. Elias auf dem Wagen erscheint mit dem Typus des Sol-Apollo. In der Callistuskatakombe schaut uns von der Decke eines Arkosols ein Oceanushaupt an. Oceanus gehört zu dem, auch im Christentum beliebten Nereïdenzyklus, der zur mythologischen Vorstellung der Reise nach den Inseln der Seligen gehörend leicht als Symbol der Auferstehung gedeutet werden konnte.[1])

Zum selben antiken Kreise gehören die Tritonen, Seepferdchen, Delphine, Fische überhaupt, die im Christentum wie häufig schon

[1]) Hiebei möchte ich auf eine eigentümliche Typenwandlung aufmerksam machen. Der Oceanustypus ist derselbe wie derjenige des Neptun, Neptun hinhinwieder gleicht seinen Brüdern Pluto und Jupiter. Nun lässt sich auf dem Kapitol und im Vatikan verfolgen, wie der Jupitertypus in denjenigen des Serapis übergeht, der dann seinerseits eine unverkennbare Ähnlichkeit mit dem Typus des Christushauptes aufweist. So ward Jupiter zu Christus. Michelangelo hat 1541 in seinem jüngsten Gerichte allerdings in vollbewusster Übereinstimmung mit dem antiken Mustertypus dies Haupt zu klassischer Darstellung gebracht.

in der Antike vielerorts nur ornamentale Bedeutung haben. Die Vermutung liegt nahe, dass die Fische der Jonasszene, des Symboles von Tod und Auferstehung und der ἰχθύς der wunderbaren Speisung und des Abendmahles, das Symbol der Person Christi selbst, mit den Delphinen des Nereïdenzyklus zusammenhangen; wie der Fisch den Jonas entführt z. B. der Delphin die Nereïde. Aus dem Bacchuskreise, der das Blühen und Welken in Natur- und Menschenleben darstellt, finden wir in Katakomben und Kirchenmosaiken: Steinbock, Panter, Masken. Die Eroten, die Genien dieses Kreises, Eros und Psyche, in der Antike das Symbol des Sichwiederfindens im Jenseits, verwandeln sich allmälig in die bekannten Genien des Christentums, die kleinen Engelsgestalten, die Victorien werden zu Engeln. Satyr, Silen und Centaur werden die Urbilder der mittelalterlichen Teufelsgestalten (Campo santo in Pisa); Pfau, Phönix und Palmbaum sind antike und christliche Symbole der Auferstehung. Auf einem von Trajan herkommenden Relief des Konstantinbogens in Rom trägt der Kaiser den Nimbus, ebenso besitzen ihn Konstantin und seine Nachfolger auf den römischen Münzen. In einem antiken Wandgemälde in Pompeji treffen wir ihn wieder; bekanntlich erklärt man ihn als die Reduktion des göttliche Personen umhüllenden Lichtschimmers. Das unendlich häufige Monogramm Christi wird auch auf Monumenten der Antike gezeigt, wobei zwar die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass heidnische Römer aus superstitiösen Gründen sich dieses Schibboleths der nachkonstantinischen Kirche bemächtigt. Als Mittel gegen den bösen Blick und Bild des Todesschreckens fand das Medusenhaupt auf antiken Grabmälern oft Verwendung, von Christen gebraucht sahen wir es auf Sarkophagen und in einem Cömeterium der via Latina. Mohn, das Symbol des Todesschlafes, hält schon auf etruskischen Grabmonumenten der Verstorbene in der Hand, und die Granatäpfel der Katakomben von Neapel und Gergenti waren einst der Persephone heilige Frucht. Das Schiff ist zur Darstellung der Lebensfahrt mit dem Ziele des Todes als des Hafens bei Heide und Christ beliebt, ebenso der Ölzweig als Bild des Todesfriedens, der Anker als Symbol der Hoffnung. – Den Übergang vom symbolischen zum historischen Zyklus verfolgen wir in den Kunstvorstellungen, die sich an die Person Christi knüpfen. Wie Vieles ist hier wiederum, was uns an die Antike gemahnt! In Anlehnung an den Götter- und Cäsarenkult erhält Christus besonders in den

Mosaiken der Tribuna oder des Triumphbogens imponirende Gestalt (S. Vitale Ravenna, westsizilianische Kirchen). In der Katakombe der Domitilla sehen wir in dem Deckengewölbe eines Kubikulums Orpheus, die Leier spielend, von Tieren umgeben, ein Bild, das wir mit geringen Differenzen an der Wand eines antiken Atriums in Pompeji später wieder finden. Um das Katakombenbild sind biblische Darstellungen gruppirt. Man weiss nicht recht, ob man in diesem thrazischen Sänger ein Symbol Christi des Erlösers und Versöhners sehen soll oder, was allerdings wahrscheinlicher, einen Weissager auf Christum hin nach Analogie der christianisirten Sibyllen. Jedenfalls handelt es sich hier wieder um eine Anlehnung an die Antike, deren orphische Mysterien mit dem sepulkralen Kultus zusammenhingen und zu ähnlichen künstlerischen Darstellungen führten. Am bekanntesten ist wol die Kunstvorstellung vom guten Hirten, des Heilandes, der die verlorene Seele sucht und die gefundene in Liebe trägt. So hübsch das Bild, so tiefsinnig seine Symbolik, sein Motiv ist durchaus antik. Der Nachweis führt uns mit einem Schritt auf's Gebiet der Skulptur. Die Unterkirche von S. Clemente ruht auf einem Mithrastempel, an dessen Eingang eine kleine Statue des guten Hirten in Tunica mit dem Schafe auf dem Rücken auffällt. Das Bild stand früher im antiken Tempel. Auch anderswo, wie z. B. auf einem Gemälde von Herculaneum finden wir den schafetragenden Hirten als einfaches Genrebild, im Vatikan auf einem Sarkophagrelief den lammtragenden Satyr. Übrigens hatte dies Motiv schon in der Antike seine religiöse Bedeutung. Den Hermes verehrte man als *κριόφορος*, als solcher hatte er zu Tanagra seinen Tempel, und griechische Statuen des widdertragenden Gottes sind uns erhalten. Ein gewisser Zusammenhang der christlichen Kunstidee des guten Hirten mit dem Hermes *κριόφορος* möchte ich nicht mit Schultze[1]) versichern; denn beide erscheinen seltsam übereinstimmend gerade an sepulkralen Orten. Hermes *κριόφορος* u. *νόμιος* ist der Gebieter und Beschützer der Toten, ihr Führer zum Hades. —

Christus als *ἰχθύς* hat einen ähnlichen Ursprung. Wie häufig der Fisch im Ornament und als Delphin in der symbolischen Kunst des Altertums erschien, ist angedeutet worden. Als Ornamentfigur

[1]) Neben den Forschungen von A. Bosio, G. B. de Rossi, F. Piper vergl.: F. X. Kraus, Roma sotteranea. 2. Aufl. 1879. Roller, Les catacombes de Rome. 1881, und besonders: V. Schultze, Die Katakomben. 1882. Derselbe, der theologische Ertrag der Katakombenforschung. 1882.

mag er wol zuerst in christliche Darstellung übergegangen sein, fand aber bald in Darstellung biblischer Szenen eine häufigere Verwendung. So erscheint der Fisch bei den Jonasszenen, bei der wunderbaren Speisung, und da letztere mit dem Abendmahl, der ἰχθύς mit der Person Christi identifizirt wurde, so erhielt der ἰχθύς als eucharistische Centralfigur im Christentum hervorragende Bedeutung, ähnlich wie er sie, freilich in ungleich minderem Masse, als Führer und Retter über die Wasser zu den Inseln der Seligen in der Antike gehabt. Erst im dritten Jahrhundert ist die eucharistische Symbolik des ἰχθύς durch die anagrammatische Ἰ. Χ. Θ. Υ. Σ. Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ abgeschwächt worden. Ob jene nicht auch deswegen aufgegeben worden ist, weil man sich von den antiken Reminiszenzen in dieser Kunstvorstellung loszumachen wünschte?

Auf die historische Malerei, die in späterer Zeit entstanden und als biblische und ikonographische über einen weitern Darstellungskreis verfügte, konnte gerade wegen ihres biblischen Charakters die Antike weniger Einfluss haben, auch war dazumal das Christentum hinlänglich erstarkt, um zu weitergehender Originalität befähigt zu sein. Zudem fehlte dieser Malerei, soweit sie für Kirchengebäude Verwendung fand, das antike Vorbild; denn die Architektur der Kultusstätten des heidnischen Altertums schloss malerischen Schmuck aus. Wie aber das Christentum zu seinem Kirchenbilderschmuck kam, wird uns die Vergleichung antiker und christlicher Architektur zeigen. — Selbst in der Darstellung biblischer Szenen hat sich abgesehen von Technik und Formengebung das Christentum noch recht oft antiker Motive bedient und wählt darum gerne solche Episoden, die wie z. B. die Geschichte des Jonas mit ihren drei Momenten, des Ausgeworfenwerdens aus dem Schiffe, aus dem Fische und des Ruhens unter der Kürbislaube symbolisch sich verwerten und mit Formen, die der Antike geläufig sind, bilden lassen: hier Schiff und Delphine. Der Kampf des Theseus mit dem Minotaurus bildet die typische Grundlage für die Goliathszene. In der Taufe Christi im Jordan erscheint, wie wir aus den Kuppeln der ravenneser Baptisterien entnehmen, der Flussgott Jordan. Der Stab, womit Christus den Lazarus berührt, ist der antike Zauberstab, der virgula divina. Die Dornenkrone Christi gleicht mitunter auffallend der corona civica. Durch antike Vermittlung ging auf die Verschlussplatten christlicher Gräber das orientalisch-hieratische, glückbringende Zeichen der Svastica (crux gammata) über. Das antike Totenmahl bleibt ent-

weder in den Katakomben als einfache Agape ohne eucharistische Beziehung, oder verwandelt sich in ein Anfangs ziemlich profan aufgefasstes Abendmahl (Mosaik in San Apollinare in Ravenna), auch erkennen wir seinen Typus in der Speisung der drei Gottesboten durch Abraham wieder (Vitale, Ravenna). Die Sonne erscheint nach Ps. 19, 6, als strahlenversendender Gott, wie in der Antike z. B. in San Callisto, die Mondgöttin. Gleicherweise personifizirt sind: die Erde als halbentblösstes Weib in San Callisto, der Himmel als ein Gott, der in Bogenform ein Tuch über sich ausspannt, die Flüsse, Meere, Jahreszeiten, letztere als Genien oder Horen. Die historische Malerei vom 10. bis 13. Jahrhundert, die wir in den mit Mosaiken überreich geschmückten Kirchenbauten im Westen Siziliens bewundern, weist keine antiken Einflüsse mehr auf, an ihrer Statt hat die sarazenische Kunst (Architektur und Ornament) Zutritt gefunden.

b.

Weniger früh als die Malerei und in beschränkterem Massstabe als diese kam die christliche Skulptur zur Entwicklung. Sie beginnt erst mit Konstantin. Früher ist sie nur in primitiver Form auf den Katakombengrabstätten nach antiker Sitte zur bildnerischen Bezeichnung vom Beruf des Verstorbenen, in Monogramm und einfacheren Figuren: Taube, Oelzweig etc. vertreten. Mit Konstantin beginnt die reiche christliche Sarkophagreliefskulptur, die im 4. Jahrhundert in Rom, und im 5. und 6. in Ravenna ihren Gipfelpunkt erreichte. Form und Technik ist auch hier wieder antik, wie ein vergleichender Blick auf einen antiken und einen christlichen Sarkophag beweist. Künstlerisch bearbeitet sind die vordere Breitseite und die Schmalseiten, sehr selten dagegen die Rückwand. Ein Medaillon in der Mitte umschliesst oftmals das Bild des oder der Bestatteten, manchmal befindet sich die liegende Statue des Verstorbenen nach etruskischer Weise auf dem Sarkophagdeckel. Die vordere Langseite ist in römischen, unteritalienischen und sizilianischen Sarkophagen mit biblischen Szenen über und über bedeckt, oft in zwei Figurenreihen übereinander, wie die Sarkophage der Antike mit den Motiven aus Mythologie und Sage. Die grossen, auch architektonisch hübschen Sarkophage von Ravenna und von hier aus der Emilia überhaupt bieten in ihrer edeln Einfachheit einen angenehmen Kontrast zu jener antiken Überladung. Erinnert uns schon beim erstmaligen, raschen Überblick des lateranischen Museums oder der Unterkirche

von St. Peter die christliche Reliefskulptur in ihrer römischen Form an die Antike, so finden wir bei näherem Zusehen auch inhaltlich überraschende Ähnlichkeit der Motive; trotzdem vorherrschend biblische Szenen von sepulkral symbolischem Charakter zur Darstellung gelangten. Die Übereinstimmung geht manchmal so weit, dass bei einfacherer Skulptur die Entscheidung über die Religion des Bestatteten kaum sicher zu treffen ist. Auf beiderlei Sarkophagen kommen Sterbe- und Abschiedsszenen häufig vor, die Szenen der Wiedererkennung im Jenseits dagegen sind vorherrschend christlich. Im Lateran bemerken wir christliche Sarkophage mit Genien, Hund und Hase, Masken, Hähnen, Kaninchen, Resten des Bacchus- und Dianakultes. Den Porphyrsarkophag der Tochter Konstantins im Vatikan zieren traubenkelternde Eroten, weshalb man bis zur 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts dieses christliche Grabmal für dasjenige des Bacchus gehalten hat. Dagegen fehlt den christlichen Reliefs die wilde Bewegung korybantischer Tänze, wie sie dem antiken Bacchuskreise eignet. Im Museum zu Neapel befindet sich der antike Sarkophag mit der Menschenbildung durch Prometheus; die Christen haben dasselbe Motiv für die analoge biblische Schöpfung in Anspruch genommen. In der Villa Ludovisi wird ein christlicher Sarkophag mit dem Bilde der Juno pronuba mitten unter biblischen aufbewahrt, eine künstlerische Lizenz, die Schultze die äusserste Grenzlinie der christlichen Kunst nach Seite der antiken hin nennt. Wenn der Fisch im römischen Altertume statt des Verstorbenen die Aschenurne über die Wasser zu den Inseln der Seligen trägt, so konnte das Christentum mit Einführung der Inhumation diese Kunstfigur nicht viel ohne Weiteres benutzen. Man wusste sich zu helfen, liess der Urne ihre Form, aber füllte sie mit Broten, und so gewann das Motiv: der Fisch mit dem Brotkorb, eucharistische Bedeutung. Himmel und Erde, letztere in sepulkraler Beziehung als Allmutter und Stätte der Verwesung, werden nach der Darstellung des Altertums wie das Meer, die Flüsse, Winde, Jahreszeiten, der Mond und die Sonne auch in Skulptur personifizirt. Im Profanmuseum des Laterans windet sich auf einem Grabmalrelief die Hausschlange um einen Baum; wäre das Bruchstück christlichen Ursprungs, so hinderte uns nichts, in dieser Figur die häufige Paradiesschlange und den Baum der Erkenntnis zu sehen.

Die historische Skulptur hat wie die symbolische im Ganzen dieselben Sujets bearbeitet, die sich die Malerei zum Vorwurfe nahm.

Auch sie ist beinahe ausschliesslich sepulkrale Kunst, geübt als Relief auf Grabplatten und Sarkophagen. Trauungs- und Ehedenkmäler stimmen im Motiv des Händereichens mit denjenigen des klassischen Altertums überein. Als wirklich neu und der Skulptur eigentümlich fällt in Pisa und Rom besonders eine evidente Imitation des wildbewegten, bacchischen Thiasos auf, als einziges Beispiel antik stürmischen Linienflusses in christlicher Skulptur, die sonst stereotype, ruhige Formen in fast schablonenhafter Manier nach Vorlegblättern wiederholt. Das Motiv stellt den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer dar. Auf einen interessanten Sarkophag in der Vorhalle von S. Lorenzo fuori macht Schultze aufmerksam. Ich selbst habe ihn übersehen. Es erscheint auf demselben Daniel in der Löwengrube; diesmal aber hält er eine Fackel in der Hand. Eine sonderbare antikisirende Reminiszenz des christlichen Künstlers, wozu Schultze bemerkt: „dem Verfertiger haben antike Darstellungen des die lernäische Schlange tödtenden Herkules vorgeschwebt, den bei dieser Arbeit sein Freund Jolaos mit der Fackel unterstützte". Vielleicht fragt es sich, ob die Fackel nicht eine Keule sein könnte, und dann ergibt sich der einfachere Zusammenhang mit dem Löwenkampf des Herkules; immerhin haben wir es auch hier mit einem Anklang an die Antike zu thun. Vergleichen wir einen römischen mit einem ravennatischen Sarkophage, so werden wir alsobald, abgesehen von der Verschiedenheit der Form des Ganzen, auf die grosse Differenz in der Gruppirung der Skulpturen aufmerksam gemacht. Die ravennatischen befolgen ein architektonisch symetrisches Prinzip, oft reich an klassischen Ornamenten, scheinen sie fast arm an Figuren; die römischen dagegen legen auf das Ornamentale weniger Gewicht und bringen in scheinbar regelloser Gruppirung biblische Szenen zur Darstellung, und kein Plätzchen bleibt hiefür unbenützt. In ästhetischer Beziehung wird man die ravennatischen immer vorziehen; in historischer Hinsicht aber sind die römischen Sarkophage weitaus bedeutsamer. Ihre Überladung mit Skulpturen treffen wir schon in der Antike, wo zwar der Grundgedanke der zur Darstellung gekommenen mythologischen Szenen ein einheitlicher ist. Ob die Vermutung, es möchten die weder historisch noch logisch zu rechtfertigenden Bilderreihen christlicher Sarkophage von altchristlichen Perikopenreihen und Liturgien abhängig sein, sich bestätigt, ist abzuwarten; vergessen darf man aber nicht, dass der christliche Künstler, der sich auf die Mythologie nicht mehr genau

verstund, auch in den Bilderreihen antiker Sarkophage, seinem Muster, die kunterbunteste Gruppirung wahrzunehmen glaubte. Ein Zusammenhang zwischen christlicher und jüdischer Kunst lässt sich nicht nachweisen.

Vielfache Übereinstimmung treffen wir auch beim Vergleiche christlicher Inschriften mit denen des Altertums. Die äussere Form der Inskriptionen blieb, ja selbst die Siglen D. M. (Dis manibus) D. M. s. (Dis manibus sacrum) Θ Κ (θεοῖς καταχθονίοις) verblieb noch im 3. und 4. Jahrhundert als rein formal sepulkrales Charakteristikum. Das Herzblatt, sowie das Kreuz sind schon in der Antike Interpunktionszeichen gewesen, und dass sich Christen wie Heiden auf die Schreibfehler gleich gut verstanden, beweisen die zahllosen Inkorrektheiten. Die Inschriften beider Religionen unterscheiden sich erheblich nur etwa darin, dass auf christlichen der Zusatz in pace, ἐν εἰρήνῃ, häufiger als auf heidnischen Grabmälern angetroffen wird. Sepulkrale Redensarten und Wünsche wie Have, vale, χαῖρε etc. haben die Christen herübergenommen; dass sie dabei die häufige heidnische Formel: sit tibi terra levis, umgangen, möchten wir ihnen zum Verdienste anrechnen. In Beurteilung des Verhältnisses antiker und christlicher Epigraphe tut man wol, nicht ausser Acht zu lassen, dass die antiken oft einem monotheistisch religiösen Bewusstsein entsprungen zu sein scheinen, wie sie voluit Deus; μνήσθητι ὁ θεός u. s. f. Das Christentum hatte keinen Grund, sich solcher Formeln zu erwehren; nahm es doch selbst heidnische Trostgründe wie οὐδεὶς ἀθάνατος, mythologische Bezeichnungen wie: Tartarus furens, nemus aelysium, Lachesis acerba, Zurufe heidnischer Trostlosigkeit wie infelix et miser post obitum tuum vivo, unbefangen, auf. Was wir aber im Gegensatze zur Antike hier umsonst suchen, ist die Überschätzung der Grabesruh, des Grabbesitzes, die phrasenhaft hohle Sentimentalität, die, weil sie nicht überzeugen kann, überredet und betrügt. Die Personennamen sind in den ersten Jahrhunderten durchaus antik, sowie die Epitheta ornantia. Alt- und neutestamentliche Texte finden sich erst vom 6. Jahrhundert an. Es hat die Antike das Feld der christlichen Inskriptionen noch weitaus länger beherrscht als das der christlichen Kunst. Ein interessantes Studium wär's, im modernen künstlerischen Sepulkralwesen die durch die Renaissance verstärkten Nachwirkungen der Antike aufzuweisen.

c.

Noch bleibt uns übrig, mit einigen Worten von der Nachwirkung der antiken Architektur auf's Christentum zu reden. Es

galt früher für ausgemacht, dass die altchristliche Basilika, der Urtypus aller Kirchenbauten, mit geringen Änderungen die forensische der Römer sei. Die Handelsbörse der römischen Basilika ist das Langhaus, und die Tribuna, der Sitz des Gerichtshofes, ist die Apsis, Concha der Kirche. Vergleicht man den Grundris der Basilika Julia oder der primitiven Katakombenbasilika Petronillä, derjenigen Trajans, Konstantins mit christlichen Basiliken, wie z. B. S. Paolo fuori oder S. Clemente, so kann man nicht recht begreifen, wie moderne Forscher die Verwandtschaft beider leugnen mögen. Alle Hinweise auf den Plan des antiken Hauses, auf Atrium und Oecus, wie wir sie z. B. im Hause Pansas in Pompeji sehen, haben mich nicht überzeugt, dass wir hier und nicht in der forensischen Basilka das Urbild unserer christlichen Basilika zu suchen haben. Gewiss treffen wir in Atrium und Oecus Übereinstimmungen mit der altchristlichen Basilika; aber es sind nahezu dieselben, die das antike Haus mit der forensischen Basilika gemein hat und nur die Wahrscheinlichkeit ist jedenfalls zuzugeben, dass der öffentliche Bau der forensischen Basilika in seinem Grundrisse gewisse Eigentümlichkeiten des Privathauses kopirte, und der Schluss ergibt sich dann von selbst, dass eben durch Vermittlung der antiken Basilika die christliche zu ihrer Ähnlichkeit mit Räumen des antiken Hauses gekommen ist. Überdies ist in Pompeji bis zum heutigen Tag kein Atrium und kein Oecus den Postulaten entsprechend gefunden worden, die man an ein Vorbild für unsere christlichen Kirchenbauten stellen muss. Wir bleiben vorderhand dabei: die Architektur unserer christlichen Kulturstätten führt auf die antike Basilika zurück.

Freilich ist damit ein Umstand noch nicht erklärt, welcher hauptsächlich zum scheinbaren Sturze der „Basilikenhypothese“ geführt. Woher kommt das Transept, das Querhaus und der Triumph- und Chorbogen über der Konfession und dem Hauptaltar? Dafür bieten die forensischen Basiliken kein Analogon. Die Beantwortung dieser Frage weist uns wieder auf einen Zusammenhang mit der Antike hin. Man betrachtete das schon im Altertume wolbekannte Arkosolium der Katakomben als Märtyrergrab κατ' ἐξοχήν. Nach Konstantin begann die Märtyrertranslokation aus Katakombenarkosolien in den Konfessionen der nunmehr entstehenden öffentlichen christlichen Versammlungsorte. Wie viel hat nun die Annahme für sich, es habe die Pietät der Gläubigen dem verehrten Leichname eine, wenn auch monumental erweiterte, ähnliche Grabstätte

in den Basiliken schaffen wollen, wie er sie bisher in den Katakomben inne hatte. So baute man über der Konfession vor dem Hauptaltare, zwischen Apsis und Langschiff, jenes monumentale Arkosolium mit seinen beiden Bogen, Triumph- und Chorbogen, zwischen beiden ruht unten wie im Katakombenarkosolium der Leib des Märtyrers. Dass sich dies Arkosolium als Querhaus vielerorts über das Langschiff und die Apsis hinaus erweiterte, mag theils der Kreuzform, theils der architektonischen Harmonie wegen geschehen sein. Unsere christliche Basilika ist demnach eine Komposition der forensisch antiken mit dem monumentalen Arkosolium. Beide Bestandteile führen uns in die Antike zurück. Die Annahme, dass wir im Querhaus das monumentale Katakombengrab zu sehen haben, erhält eine Bestätigung, sobald wir bedenken, dass gerade die beiden Bogen meist malerisch reich geschmückt sind; sie sind's nach Analogie ihres Musters, des Arkosoliums. — Von den Gemeindekultusstätten unabhängig bildete sich der Rundbau der Baptisterien; seine Form ist entweder einfacher oder mit Seitenschiff umzogener Kuppelbau. Die Reste des Kaldariums in den Karakallathermen Roms weisen dafür den Grundriss, und den fraglosen Zusammenhang des christlichen Baues für das Bad der Wiedergeburt mit der Badestätte des klassischen Altertums. Für reinen Zentral- oder Kuppelbau fand das Christentum einen klassischen Repräsentanten im Pantheon; aus Verbindung von Pantheon und Basilika schuf es die Zentral- und Kuppelbauten mit Seitenschiffen wie San Costanza und S. Stephano in Rom, Hagiasophia in Konstantinopel und S. Vitale in Ravenna. So werden wir auch hier an vielen Punkten christlicher Kunst auf die Antike als Lehrmeisterin zurückgewiesen. Dass aber das älteste Christentum in seiner Kunstübung sich noch so enge an die Klassik anschloss, gereicht seinem universalen freien Geiste nur zur Ehre. Dass es also verstund, sich dem Kulturleben des Altertums da anzupassen, wo seinem religiösen Prinzipe kein Abbruch geschah, war mit ein mächtig fördernder Faktor in seiner, die antike Welt umfassenden Tätigkeit. „Un art ne s'improvise pas", gewiss; aber der allgemeine kulturelle und religiöse Fortschritt improvisirt sich noch weniger, so unvermittelt auch immer der erste Anstoss dazu gegeben werden mag.

d.

Noch bleibt übrig, darauf hinzuweisen, wie auch die Kunstgewerbe des alten Christentums, soweit es in religiöser Beziehung

Verwendung fand, in den Werkstätten der Antike seine Muster suchte. Die Abertausende der auf uns gekommenen antiken und altchristlichen Grablampen gehören demselben Typus an, die einfacheren, mit Linienornament verzierten geben keine Anhaltspunkte zum Entscheide darüber, ob antik, ob christlich. Mit der Zeit aber bildete die christliche Technik gewisse eigenartige Embleme aus. Im Museo Kircheriano finden sich in der Abteilung für heidnische Grabdenkmäler die hübschesten antiken Lampen, deren Griffe oder Deckel mit Figuren von Göttern oder Göttinnen, Halbgöttern, Skorpionen, Füllhörnern, Stierköpfen, Masken verziert wurden. An die Stelle dieses Schmuckes setzt das Christentum das Monogramm, das Kreuz, den Fisch, die Taube, den guten Hirten; auch kommen hin und wieder biblische Szenen vor. Weniger als die Lampe finden wir das übrige Hausgerät, das nicht zugleich sepulkrale Verwendung hatte, bei Heide und Christ mit religiösen Zieraten versehen. Dass der *ναυτιλὴς ὄβολος*, des Charons Fährgeld, auch Christen, besonders solchen niederer Stände mitgegeben wurde, haben die vielen Katakombenmünzen verraten. Weitaus verbreiteter scheint aber die heidnische Superstition im Tragen von Amuletten, im Stiften von Votiven nachgewirkt zu haben. In christlichen Katakomben sind Enkolpien mit heidnischen, synkretistischen und christlichen Motiven in Fülle gefunden worden, wie die in der Antike so sehr beliebten Amulettenkapsel, die Bullae, das Medusenhaupt, Bilder von Hasen, Darstellungen aus der Fischsymbolik etc. Tritt man in Museen wie z. B. Kircheriano oder Museo Nazionale in die Abteilung antiker Votive, so glaubt man sich vollends in ähnliche Kuriositätenausstellung beliebter, katholischer Wallfahrtsorte versetzt: Hände, Füsse, Beine, Köpfe, Krücken, tout comme chez-nous, oft sind Füsse oder Hände auf den Grabesverschlussplatten als Votive eingegraben. Schmuck- und Spielsachen, letztere manchmal den Kindern mit in's Grab gegeben, weichen von der antiken Form nicht ab, wenn auch Einzelheiten ihren christlichen Ursprung mitunter erkennen lassen. Wie es Sitte war, in der Antike über den Todten das Trankopfer auszugiessen, so war's noch im Christentum üblich, den Leichen Wein einzuflössen, oder ihnen die eucharistischen Symbole, Brot und Wein mitzugeben. Für solch' eucharistischen Wein sind wol die in den Katakomben befindlichen Blutampullen bestimmt gewesen. Man hat übrigens Spuren davon, dass diese Ampullen auch in antiker Zeit vorgekommen sind. Einen Zweig des Kunstgewerbes

jedoch hat das Christentum erst zur Entfaltung gebracht: die Goldgläser, figürliche Darstellungen auf Goldgrund. Zwar bemerkten wir in Museo Kircheriano schon solche antiken Ursprungs, aber ihre Ausführung ist bei weitem nicht so vollendet, wie im Christentum. Wie weit auch in dieser Kunstübung nicht blos in technischer, sondern auch ideeller Beziehung die Annäherung an die Antike ging, entnehmen wir christlichen Goldgläsern mit Motiven aus der Arena, oder einer Toilettengruppe: zwei Eroten und eine Dame im Typus der Venus mit anderen mythologischen Reminiscenzen.

Damit glauben wir in Kürze den Zusammenhang antiker und christlicher Kunst skizzirt und bewiesen zu haben, dass die eine aus der anderen geworden. Es wandeln die Menschen, aber es bleibt der Mensch; es wechseln die Kunstformen, aber es bleibt die Kunst: ihr Genius stirbt nicht, auch liebt er, der selbst Prinzip der Harmonie ist, unvermittelte, revolutionäre Umgestaltung nicht. Der Obelisk von Heliopolis vor St. Peters Dom ist mir oft als sein Wahrzeichen erschienen, wenn ich von Ponte S. Angelo herkam. Was die Sklaven, vielleicht die Söhne Israels, gehorchend dem Kunstgenius des Egypters erbaut, der Pharao hat sich daran gefreut. Es sank sein Tron, ein anderer gewaltigerer Pharao hat den ehernen Stein über die Meere geschafft und in seinen Gärten sich seiner gefreut. Aber siehe, es kam die Zeit, da auch Roms Cäsarentron fiel. Auf bescheidenem Tron, auf einem Stuhl, wie er ihn nannte, hat darauf ein nicht weniger mächtiger Weltenherrscher die dreifache Krone getragen. Der Obelisk von Heliopolis stund noch, und, o Wunder, auch des neuen, des christlichen Cäsars Liebling ist er geworden bis zum heutigen Tag. Also stirbt der Genius der Kunst nimmer; denn Gott hat ihm von seinem Geiste eingehaucht, und die Spur dieses Geistes haben wohl auch die Christen erkannt, als sie so unbefangen der antiken Kunst sich anschlossen. Darum ist uns auch das herrliche Land der Kunst so teuer geworden, ist die Sehnsucht nach jenen glücklichen Gefilden nicht eine romantische Sentimentalität, und ist es nicht ein gegenstandsloses Heimweh, wenn er in den einsamen Stunden der Erinnerung mit einem Gregor von Nazianz, der mit rührendster Anhänglichkeit an seiner klassischen Alma mater Atheniensis hängt, klagen möchte:

Οὐδὲν γὰρ οὕτως οὐδενὶ λυπηρόν, ὡς τοῖς ἐκεῖσε συννόμοις Ἀθηνῶν καὶ ἀλλήλων τέμνεσθαι. Or. XXIII. 24, pag. 789.

Mitteilungen.

Zur Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Philosophie. Wenn es Trost gewährt, ein Leid nicht allein tragen zu müssen, sondern Genossen des Ungemachs zu haben, so mag es für die Theologie eine Beruhigung sein, dass sie nicht die einzige Wissenschaft ist, deren Berechtigung zu diesem Namen heute in Zweifel gezogen wird; es geht ihrer Schwester, der Philosophie, mit der sie so lange in Zank und Frieden unter dem gleichen Dache der christlichen Zivilisation zusammengelebt hat, auch nicht besser. Dass natürlich der Materialismus mit der einen so wenig etwas anzufangen weiss, wie mit der andern, ist von vorneherein klar. Aber auch Freunde der Philosophie, ja Arbeiter auf ihrem Felde scheinen vielfach von der Zuversicht zu ihrer Sache und deren Zukunft verloren zu haben; sonst würden sie nicht, um der Philosophie in dieser ihr ungünstigen Zeit noch ein Plätzchen im Kreise der Wissenschaften zu erhalten, sie an Umfang und Bedeutung selbst so verkleinern. Wie nämlich nach einer Ansicht die Theologie nur als historische Disziplin noch zu den wirklichen Wissenschaften gezählt werden kann, so soll auch die Philosophie nur als eine Art Denk- und Erkenntnislehre zur Vorbereitung und Vorübung für die eigentlichen Sach- und Fachwissenschaften sich neben diesen noch sehen lassen dürfen. „Entweder muss die Philosophie überhaupt verschwinden, oder sie muss sich bemühen, Wissenschaftslehre in der wahren Bedeutung des Wortes zu sein", ruft Wundt in seiner Logik, und auch Riehl in seiner letztjährigen akademischen Antrittsrede will nur die Erkenntniswissenschaft als eigentliche wissenschaftliche Philosophie gelten lassen, wogegen den übrigen Zweigen der Philosophie kein wissenschaftlicher Charakter zukomme. Dem gegenüber ist es wohl von Interesse zu vernehmen, wie ein ursprünglich von der katholischen Theologie hergekommener, aber mit echt protestantischer Geistesfreiheit und wahrhaft spekulativem Sinne forschender Denker herzhaft für die altüberlieferte Art und Bedeutung der Philosophie und ihr gutes Recht als Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange eintritt. Zu diesem Verteidigungszwecke nämlich hat J. Frohschammer, Professor der Philosophie in München und Schöpfer eines eigenen philosophischen Systems, welches die Phantasie zum Grundprinzip des Weltprozesses macht, eine lesenswerte kleine Schrift mit dem Titel: „Die Philosophie als Idealwissenschaft und System (München 1884, Ackermanns Nachf.) geschrieben, deren Gedankengang wir hier in gedrängter Kürze mitteilen.

Im I. Abschnitt zeigt der Verfasser, dass allerdings die Erkenntniswissenschaft (genauer: Erkenntnistheorie im engern Sinne, Logik und wissenschaftliche Methodenlehre) stets mit Recht als Philosophie oder wenigstens als philosophische Propädeutik angesehen worden ist, dass sie aber, historisch betrachtet, kein Recht hat, sich allein als Philosophie geltend zu machen, da von Anfang an und durch alle Zeiten hindurch die Gewinnung einer bestimmten Welterklärung, die Forschung nach dem Wesen und dem letzten Grunde des Daseins, sowie nach dem letzten Ziele und den idealen Aufgaben der Menschheit den wesentlichen Inhalt der Philosophie bildete, da aus diesem Streben das Beste und Höchste, was die Menschheit bisher errungen hat, hervorging, und sonst

manche der bedeutendsten Philosophen oder doch deren bedeutendste Leistungen aus dem Gebiete der Philosophie ausgeschlossen werden müssten. Vielmehr — so wird ferner gezeigt, bedarf gerade die Erkenntniswissenschaft, soll es sich in ihr wirklich um tiefere Erforschung der Erkenntnisorgane, sowie der Quellen, der Sicherheit und Objektivität der menschlichen Erkenntnis handeln, der Metaphysik zu ihrer Grundlage.

Im II. Abschnitt wird nun die Philosophie zuerst nach ihrer zweiten Aufgabe als Wissenschaft von der Wahrheit im Sinne von Idealität, Ideengemässheit, als Erforschung des ewigen und idealen Wesens der Dinge dargestellt, während die übrigen Wissenschaften die Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit, Tatsächlichkeit und Positivität zum Gegenstande der Untersuchung haben. Das ganze Dasein, in welches sich die übrigen (positiven) Wissenschaften als in ihr Forschungsobjekt teilen, ist somit auch Gegenstand der philosophischen Erkenntnis, aber nicht, um dasselbe wie sie daran zu erkennen, nicht um das in Natur und Geschichte Gegebene nach Dasein, Beschaffenheit, Wirken etc. zu erforschen und darzustellen, sondern um die darin zur Erscheinung kommenden Ideen zu erkennen, das Verhältnis der Wirklichkeit, die keineswegs schon als solche vernünftig ist, zu diesen Ideen zu prüfen, das Wahrhafte, Normale, Vollkommene von dem bloss Wirklichen, Unvollkommenen, Abnormen an den Dingen zu unterscheiden. Die Philosophie ist demnach das unbedingte, freie Forschen par excellence, das nur im Dienste der (idealen) Wahrheit steht; darum kann sie kein System von festen, unantastbaren Sätzen aufstellen, die nicht mehr bezweifelt und geprüft werden dürften; denn die ideale Wahrheit liegt nicht fix und fertig vor; nur allmälig treten die Ideen in die Offenbarung durch die Geistesarbeit der Menschheit, nur allmälig können sie erkannt und gewürdigt werden.

Im III. Abschnitt wird untersucht, ob und wie die dritte Aufgabe, die der Philosophie von jeher gestellt wurde, nämlich die Welterklärung aus einem Grundprinzip sich mit den beiden vorigen (Erkenntnislehre und Idealwissenschaft) zu einer einheitlichen Wissenschaft verbinden lasse. Denn dass die Annahme eines solchen Grundprinzips dem Philosophen nicht etwa als unwissenschaftlich verwehrt werden könne, ist dem Verfasser ebenso gewiss als das Recht des Naturforschers zur Annahme des Aethers als Ursache der Lichterscheinungen. Selbstverständlich erscheint ihm zu dieser Verbindung der drei angegebenen Seiten philosophischer Tätigkeit das von ihm aufgestellte Grundprinzip der objektiven Phantasie — wie es zum Unterschiede von der subjektiven, menschlichen Phantasie näher bezeichnet werden muss — mit seinem plastischen (gestaltbildenden), teleologischen (innerlich wie äusserlich organisirenden) und idealen (Plan oder Idee realisirenden) Wirken als das geeignetste, und scharfsinnig ist der Nachweis, der diese Überzeugung auch dem Leser beibringen will. Doch dürfte derselbe auch bei einem andern, nur nicht vernunftlosen Grundprinzip, namentlich bei dem, das für eine Verständigung zwischen Philosophie und vernünftigem Gottesglauben das geeignetste sein wird, bei dem Grundprinzip des absoluten Geistes nicht unmöglich sein. Um so williger kann daher die behauptete Einheit der philosophischen Wissenschaft auch von Anhängern eines andern philosophischen Standpunkts, die ihr jene dreifache Aufgabe stellen, zugegeben werden.

Im IV. Abschnitte wird im Gegensatze zu der Ansicht, welche nur die Erkenntnislehre als wissenschaftliche Philosophie will gelten lassen, auch die Wissenschaftlichkeit der beiden andern Zweige, der Philosophie als Idealwissenschaft und als System (Welterklärung, Bildung einer Weltanschauung aus einem Prinzip) nachgewiesen. Es wird zugegeben, dass eine bestimmte Erfahrungsgrundlage bei jedem Zweige menschlichen Forschens nötig sei, um ihm den Charakter der Wissenschaftlichkeit zu verleihen, und dass die Versuche mancher philosophischen Systeme, besonders der neuern Zeit, ohne eine solche durch blosse Denkoperation, Deduktion oder Dialektik Natur und Geist aus abstrakten Prinzipien abzuleiten und zu begreifen, vergeblich waren, so viel Bedeutendes und Anregendes auch durch dieselben geleistet wurde. Aber noch entschiedener wird die entgegengesetzte Einseitigkeit zurückgewiesen, welche als etwas Erfahrenes nur das betrachtet, was mit den Sinnen wahrgenommen und mit dem Verstande nach Zahl, Mass und Gewicht bestimmt worden ist, und gezeigt, dass es bei dieser Annahme ausser Mathematik und Mechanik gar keine weitere Wissenschaft, auch keine Naturwissenschaft gäbe, dass auch die Denknotwendigkeit, die geistige Evidenz auf Erfahrung beruhe, nämlich einer unmittelbaren Erfahrung des bewussten, denkenden Geistes, und dass, so betrachtet, auch die richtig verfahrende Philosophie als System wie als Idealwissenschaft sich allenthalben auf subjektive Erfahrung gründe und mit allgemeinen Erfahrungstatsachen es zu tun habe.

Auf die beiden letzten Abschnitte, von denen der V. eine Einteilung des vollständigen, einheitlichen Systems der Philosophie, das sich auf dem Fundament des Phantasieprinzips errichten lässt, nach seinen Hauptteilen und den zu ihr gehörenden Disziplinen entwirft und die Einwände gegen solch ein systematisches Philosophiren bekämpft, der VI. die hohe Bedeutung der drei logischen Grundgesetze als das Richtig- oder Rechtsein, die Rationalität alles Seins und Denkens begründender Gesetze, als ewiger Wahrheit und Fundament aller übrigen Wahrheit erörtert, kann hier nicht mehr eingetreten werden. Hervorgehoben sei nur noch, dass Frohschammer sein System als Idealismus namentlich im metaphysischen oder teleologischen Sinne bezeichnet, dagegen den „extremen" erkenntnistheoretischen (subjektiven) Idealismus abweist, der sich irrigerweise darauf stützt, dass wir bei unsern Sinneswahrnehmungen nicht die Dinge selbst erfahren, sondern nur Affektionen und Erregungen unserer Sinne und des Gehirns. In der Tat tritt auch in dieser Schrift des Verfassers der ideale Charakter seiner Forschung und seines Strebens dem Leser wohltuend und sympatisch entgegen, wie schon diese dürftige Angabe ihres Hauptinhalts erwarten lässt. Auch sonst ist dieselbe mannigfach anregend und lehrreich, dazu in beredter, fliessender Sprache geschrieben. Dass, was über Theologen und Theologie gelegentlich gesagt wird, nur auf die verschiedenen Orthodoxieen passt, nicht auf freiere Systeme und ihre Vertreter, darf man dem Verfasser, dem zunächst immer die Gestalten und Institutionen der römischen Papstkirche vor der Seele stehen werden, nicht zu hoch anrechnen.

Anhang.

Das helvetische Bettagsmandat vom Jahr 1798.

Es mag dem praktischen Zwecke des Anhangs dieser Zeitschrift entsprechen, wenn wir diesmal, im Hinblick auf das vaterländische Herbstfest, ein nach Inhalt und Form vortreffliches, zugleich an die ganze Schweiz gerichtetes, altes Bettagsmandat bekannt geben, dasjenige des Unterrichtsministers Stapfer zur Zeit der Helvetik.

Ich besitze das Mandat in einem deutschen und einem französischen Exemplare. Ersteres ist der Bernerdruck, wie ihn, im Auftrage des helvetischen Direktoriums, der Regierungsstatthalter des Kantons Bern, Anton von Tillier, mit einem kurzen begleitenden Nachwort von seiner Hand „sämmtlichen Predigern und Agenten" dieses Gebietes zustellen liess; das andere ist die von Henri Polier, préfet national, „an die Bürger Klassendekane und alle Pfarrer der Kirchen des Kantons Leman" versandte Form, von ihm ebenfalls mit einigen Sätzen eingeführt und von dem deutschen Exemplar darin abweichend, dass am Schlusse verlangt wird, es seien in Aussicht genommene Festgebete der Zensur der Regierung zu unterbreiten.

Zur richtigern Würdigung des Dokumentes mögen einige geschichtlich orientirende Erinnerungen beitragen.

Mit der Reformation geht in den evangelischen Städtegebieten die Leitung der Kirche in die Hand der Obrigkeit über. Die Kirche wird Staatsanstalt und wohl auch geradezu Mittel des Regiments. Schon in Zwinglis Tagen setzt der Rat von Zürich neben die Ober- und Untervögte als „die Vorsteher der Weltlichkeit" die Prädikanten als „die Vorgesetzten des Wortes Gottes"; als Gebieter nach beiden Seiten hin hält er auf ein einträchtiges Zusammenwirken „beider Parteien"; denn davon hangt „der Fürgang von Gottes Ehr und Lob" wie die Wohlfahrt von Land und Leuten gleich sehr ab (Nr. 1460 in m. Aktensammlg., vom Jahre 1528).

So wird die Kirche nach den verschiedensten Hinsichten mit dem Geist und der Tendenz des politischen Regimentes, wie mit den Geschicken des Staates aufs engste verflochten, ganz besonders seitdem der aristokratische Charakter des Gemeinwesens sich steigert und auch das Personal der Kirche immer ausschliesslicher aus den leitenden städtischen Kreisen hervorgeht. In die Reihe der Autoritäten, die, auch nach der äussern Seite, über das Wohlergehen der „Untertanen" mehr oder weniger väterlich wachen, tritt auch das Pfarramt ein,

und praktisch mochte sich die Stufenfolge des Regiments für den Bauer so ansehen lassen: der Herr Pfarrer, der Herr (oder Junker) Landvogt, der Herr Bürgermeister und — bei einer noch ziemlich alttestamentlichen Betrachtungsweise — zu oberst der Herr-Gott, von dem zuletzt alle diese Obrigkeit, geistlich wie weltlich, herfliesst, und bei dessen getreuer Verehrung Land und Leute „meiner Herren", auch diese selbst, „wohl erhalten und gebessert werden".

Bei diesem Verhältnis zwischen Kirche und Staat konnte es nicht anders sein, als dass die Erschütterung der Revolution mit den aristokratischen Gemeinwesen der alten Eidgenossenschaft auch deren ebenso aristokratisch geleitete Kirchen ergriff. Längst hatte die Aufklärung an den religiösen Überzeugungen gerüttelt. Obwohl manche tüchtige Geistliche im Lande wirkten, nahm in weiten Kreisen die Indifferenz mächtig zu und der Besuch der Kirchen ab. Es kamen die Tage, da der Bauer als „Patriot" mit den französischen Soldaten fraternisirte und aus der Tenne, begleitet vom Ton der Geige, das Lied ertönte:

„Freiheit, Gleichheit, Menschenrechte!
Es gibt weder Herrn noch Knechte" u. s. w.

Mit der alten Ordnung der Dinge im Staate fiel auch die bisherige Verfassung der Kirche. Die neuen Behörden strebten in Gemeinden und Kantonen darnach, die Verwaltung der kirchlichen Güter und Angelegenheiten an sich zu ziehen; die alten Stillstände wurden meist beseitigt; auch dem Pfarrer fragte man wenig nach oder schrieb ihm gelegentlich: „Im Fall es nötig wäre, dass Sie beiwohnen sollten, so täte man Sie hierüber avisiren". Dieser Geist beseelte im ganzen auch die obersten Behörden, Abneigung, selbst Hass gegen alles, was geistlich hiess, jedenfalls aber die Tendenz, die Kirche gänzlich zu bevormunden. Wie man aus dem einen der eingangs erwähnten Mandat-Drucke ersieht, behielt sich das Direktorium der helvetischen Republik die Zensur über den Stoff der Lehre, der Predigt, Liturgie u. dgl. vor. In der Verfassung hiess es kurzweg: „Jeder Gottesdienst steht unter der Aufsicht der Polizei". (Vrgl. eine interessante Schilderung der Zürcher Kirche dieser Zeit von G. Finsler im Zürcher Taschenbuch, Jahrg. 1859).

Während unter den Mitgliedern des Direktoriums besonders Laharpe kirchenfeindlich gesinnt war, beseelte den Unterrichtsminister Stapfer eine mildere Stimmung; er hatte Verständnis für Religion und Kirche. Gerade in den Tagen, da er das nachfolgende Mandat erliess, wusste er zum ersten Mal eine gemässigtere Anschauung im Direktorium durchzusetzen. Hatte dieses noch Ende Juni 1798 die alten Kirchenbehörden geradewegs durch die politischen Regierungen der Kantone ersetzt, so brachte Stapfer am 26. Juli die Modifikation durch, es habe bei der Oberaufsicht der politischen über die Kirchenbehörden zu verbleiben. Wenige Tage darauf, vom 30. Heumonat, ist dann sein Bettagsmandat datirt, das hier in extenso folgt:

*

Aarau, den 30. Heumonat 1798.

Freiheit. Gleichheit.

Der

Minister der Künste und Wissenschaften

der einen und untheilbaren helvetischen Republik

An den

Bürger Tillier, Regierungs-Statthalter des Kantons Bern.

Bürger Statthalter!

Die Zeit nahet heran, wo die Bewohner Helvetiens ein Religions-fest gemeinschaftlich feyerten, einen Tag des Gebets und der Danksagung, einen Tag, gewidmet dem religiosen Nachdenken über den sittlichen Zustand der Nation. Unsere Staatsverfassung erkennt das heilige Menschenrecht ungehinderter Religionsübung an. Allein obgleich sie keinen gottesdienstlichen Versammlungen irgend einer Religionsparthey Hindernisse in den Weg leget, so kann sie doch nicht gestatten, daß unter dem Vorwand religioser Zusammenkünfte die öffentliche Ordnung gestört, und die Achtung gegen die rechtmäßigen christlichen Gewalten im Staate untergraben werde. Wenn nun schon die Pflicht des Vollziehungs-Direktoriums der Helvetischen Republik sich darauf einschränkt, durch Euch, Bürger, und durch Euere Unterbeamten, über alles, was den Gottesdienst angeht, genau zu wachen, so kann es ihm doch nimmermehr gleichgültig seyn, in welchem Geiste die Religionslehrer an den Tagen, die der Gebrauch unserer Väter geheiligt hat, sich ihrer Amtsverrichtungen entledigen.

In seiner ursprünglichen Reinheit, ist das Christenthum das wirksamste Mittel, das Gewissen zu schärfen, die Menschen zum Gefühl ihrer Würde zu erheben, die Selbstsucht zu bekämpfen und alle Tugenden zu entwiklen, welche die Zierde der menschlichen Natur, und ohne die keine wahrhaft republikanischen Gesinnungen möglich sind.

Das Christenthum ist allem feind, was schlecht und niedrig ist: es lehrt den Eigennuz dem gemeinen Wohl, die Regungen der Leidenschaft den Gebotten der Vernunft, das Vergnügen der Pflicht, und alles dem Gewissen aufopfern. Es gewöhnt seine Verehrer, ihr Glück nur in dem Wohl Anderer zu suchen, und hält ihnen beständig eine moralische Welt, ein unsichtbares Reich vor, zu dessen Absichten diese Sinnenwelt nur Mittel ist, wo die Gerechtigkeit das höchste Gesez, Heiligkeit der lezte Zwek, und woraus alle Willkühr verbannet ist.

Der Christ ist unabhängig ohne Zügellosigkeit, fest ohne Eigensinn, stolz auf seine Bestimmung ohne Eigendünkel, und beschämt über seine Mängel ohne Muthlosigkeit. Erhoben durch das Bewußtseyn der Fähigkeiten, die er noch entwikeln kann, und durch die Aussicht auf seine unermeßliche Laufbahn, gedemüthiget durch die Kenntniß des geringen Maßes seiner wirklich erworbenen Kräfte, und durch den Hinblik auf das kleine Stük des zurükgelegten Weges, fühlt er sich durch eine Ewigkeit von Anstrengung gegen die Schwäche des Augenbliks gestärkt, und findet in einem immerwährenden Fortgang seines Strebens nach Heiligkeit, den Ersaz seiner gegenwärtigen Unvollkommenheit.

Das Christenthum erhebt ihn, über die Menschheit, ohne ihre Triebfedern zu zerstören, über die ängstlichen Sorgen des Lebens, ohne irgend ein Band, das uns daran knüpft, zu zerreißen; es reiniget alle Empfindungen seines Gemüths, ohne sie zu schwächen, pflegt und nährt die sanftesten, leitet die stärksten, und macht sie gemeinnüzig; es erweitert seinen Gesichtskreis im Großen, ohne seine Thätigkeit im Kleinen zu lähmen, und stellt ihn auf eine Höhe, von welcher er das Menschengeschlecht in seinen allgemeinsten Beziehungen überblikt, ohne sein Interesse an dem kleinsten Detail des Lebens zu verlieren. Der kleinfügigste Umstand im Gewebe der Ereignisse, gehört in seinen Augen zum Gebiete der Vorsehung, und ist ein Ruf der Pflicht an seine moralische Kräfte. Er ist auf heiligem Boden überall, er weiß, daß er durch jeden seiner Gedanken und Entschlüsse, durch jede seiner Empfindungen und Handlungen, der Beförderer oder Störer des allgemeinen Planes der Gottheit wird. Nichts ist so klein für ihn, daß es ihn nicht zur gewissenhaften Anwendung seiner Vermögen auffordern, nichts so groß, daß er es nicht als Werkzeug seiner moralischen Selbstbildung gebrauchen könnte.

Welcher Mensch, der beym Genuß gerne mit dankbarem Herzen der Quelle der Wohlthaten nachspürt, welcher Mensch kann es vergessen? daß der Stifter des Christenthums zuerst in seinen Mitmenschen die Söhne eines gemeinschaftlichen Vaters laut erkannte, sie zu einer Brüderfamilie zu vereinigen suchte, und zuerst einladete, unter sich eine Gesellschaft von Tugendfreunden, einen moralischen Freystaat unter göttlichen Gesezen, zur Veredlung ihres Geschlechts zu gründen?

Wer könnte es vergessen, daß das Christenthum durch die Lehre von der Gleichheit der Pflichten, den Triumph der Gleichheit der Rechte vorbereitete? In seinen Tempeln fand diese Gleichheit unter der Regierung willkührlicher Machthaber eine Zuflucht. Seine Sittenlehre ist es, die die Thronen gestürzt und erschüttert, die Vernichtung aller ausschließenden- und die freye Entwiklung der Menschenkräfte hemmenden Vorrechte herbeygeführt, oder beschleuniget hat; sie ist es, der wir die Abschaffung der Sklaverey verdanken; sie wird unser Geschlecht veredlen; sie soll die Religion des Republikaners seyn.

Neben den Denkmälern des wohlthätigen Einflusses reiner Religion, stehen eben so viele Zeugen der unglüklichen Folgen des Unglaubens. Auf allen Seiten der Geschichtbücher der Menschheit, stehts mit Blut geschrieben, mit mordendem Stahl eingegraben, auf allen öden Brandstätten eingebrannt, daß ohne geläuterte und warme Religiosität keine Menschenwohlfahrt bestehen kann. Gewiß verkennen die obersten Beamten der Helvetischen Nation, eines Volks, das sich durch Anhänglichkeit an die Religion seiner Väter auszeichnet, ihren Werth und ihre Nothwendigkeit nicht; gewiß werden sie ihrer freyen Übung sich nicht widersezen, vielmehr die Verbesserung des religiosen Unterrichts, und den Fortgang seines

heilsamen Einflusses auf alle Weise befördern. Allein je inniger sie, von der Nothwendigkeit einer Kirchenanstalt überzeugt, je lebhafter sie, von Hochachtung für eine Moralität befördernde Religion durchdrungen sind, desto mehr befürchten sie, für die Veredlung und Beglükung ihrer Mitbürger die nachtheiligen Folgen des finstern Aberglaubens, und einer gegen Aufklärung und Fortbildung der Menschheit feindseligen Lehre.

So wie die Grundsäze der Revolution, durch schändlichen Misbrauch zu Waffen der Verdorbenheit, gegen die Tugend umgeschaft worden sind: so hat das Christenthum nur zu oft, als Werkzeug der gefährlichsten Leidenschaften dienen müssen, denn auch das Christenthum hat seine Jakobiner und Schrekensmänner, wie das demokratisch-representative System seine Dominikaner erzeugt.

Euch, Bürger Regierungs-Statthalter, steht es ob, durch Wachsamkeit und Warnungen zu verhüten, daß die Religionslehrer das Evangelium der Eintracht, nicht zur Störung derselben, und das Fest der Danksagung, an den gütigen Urheber unsers Geschlechts, und den heiligen Regierer seiner Schikfale, den Tag ernsthaften Nachdenkens über den sittlichen Zustand der Nation, welcher auf den 0. Herbstmonat gesezt ist, nicht misbrauchen, um die neue Staatseinrichtung mit gehässigen Farben zu schildern, die Unglüksfälle und Übel, welche die Revolution nach sich zog, und die den guten Landmann oft trafen, da der verdorbene Städter verschont ward, als Strafen der Gottheit, und Wirkungen seines Zorns vorzustellen; nicht misbrauchen, um Haß zu einer Partheysucht zu nähren, geheimen oder offenen Widerstand gegen die Befehle der Regierung zu veranlassen, und die Revolutionskrisis, zum Nachtheil der Ordnung und Ruhe, und zum Verderben des Vaterlandes zu verlängern. Sie sollen im Gegentheil den wohlthätigen Einfluß ins Licht sezen, den die Abschaffung, jener die Menschenwürde kränkender, und die vollständige Entfaltung unserer Kräfte hinderndes Vorrechte, und der unaussprechliche Reiz, den die Annäherung aller Stände, durch Niederreißung der Scheidewände, und Wiederherstellung brüderlicher Verhältnisse, für edle Herzen haben muß, nothwendig auf die Sitten des Volks, und die öffentliche Wohlfahrt äußern werden. Sie werden die reiche Erndte, die der Urheber der Natur uns geschenkt hat, als ein Unterpfand der Wohlthaten betrachten lehren, die er uns durch die neue Ordnung der Dinge zusichern will; eine Ordnung, die alle Helvetier einander nähert, die bisher getrennten Glieder einer einzigen Familie mit ihrem wohlthätigen Bande umschlingt, und ihre innige Verbrüderung, auf die Trümmer einer schwachen Verbündung und Lokalfeindschaften gründet, eine Ordnung, die durch Zerstörung der Cantonsselbstsucht, die Vernichtung der Selbstsucht der Einzelnen vorbereitet, und demnach den Absichten der ewigen Vorsicht entspricht.

Sie werden das religiose Fest, das am 0. September gefeyert werden soll, als einen Tag ansehen, gewidmet der frommen Andacht, und ernsthaften Betrachtungen über den sittlichen Zustand des Volks, und über die Nothwendigkeit der Tugend, zur Erhaltung und Beglükung der menschlichen Gesellschaft. Sie werden die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer auf die, unter allen Classen der Nation, herrschenden Fehler und Laster hinlenken, die Weichlichkeit, die Selbstsucht, den Geist der Ausschließung und des Alleingenusses, die Begehrlichkeit, die Habsucht,

die Unwissenheit, den Müßiggang, den Mangel an Ehrgefühl, die Rohigkeit, und die Sinnlichkeit. Mit Grund können sie diese Laster großentheils als Folgen der Gebrechen unserer ehemaligen Verfassungen darstellen. Sie werden bemüht seyn, zu beweisen, daß die Begebenheiten der Natur und der Gesellschaft Mittel sind, deren sich die ewige Vorsicht zum Behufe der moralischen Erziehung des Menschen bedient, und daß die Umschmelzung unserer alten Regierungsform, eines der heilsamsten Werkzeuge war, die sie zu diesem Zweke gebrauchen konnte.

Besonders werden die Religionslehrer auf den großen Unterschied hinweisen, welcher zwischen einzelnen Menschen und ganzen Völkern, in Rükſicht auf die Folgen ihres Betragens statt findet. Wenn jene zuweilen der sichtbaren Strafe ihrer Vergehungen und Laster entgehen: so fühlen hingegen die Nationen früher oder später, ihre unglüklichen Wirkungen. Für jene fordert die Tugend oft Aufopferung ihres irdischen Glükes; aber für die Völker ist sie die klügste Berechnungsart, die beste Politik, und der sicherste Weg zur bleibenden Wohlfahrt.

Das Vollziehungs-Direktorium trägt Euch auf, Bürger Statthalter, diesen Brief den Dienern des göttlichen Worts, und Euern Agenten, durch den Druk zukommen zu lassen.

Gruß und Bruderliebe.

Der Minister der Künste und Wissenschaften,
In seiner Abwesenheit, J. G. Fisch,
erster Secretair.

* * *

Dies ist die würdige Ansprache, welche die helvetische Regierung kurz nach Einführung der Einheitsverfassung an die Kirchen erliess. Man sieht: mitten unter zerstörenden Tendenzen erhielt sich doch auch eine Denkweise, die bei aller politischen Entschiedenheit und religiösem Freisinn den Wert einer edlen Religiosität für das Volksleben zu schätzen weiss. Das Dokument bleibt ein ehrenvolles Zeugnis für die Bildung, den feinen Sinn und weiten Blick seines Urhebers, des Ministers Stapfer.

In diesem Geiste hat sich Stapfer auch weiterhin zu Gunsten der Kirche verwandt. So liess er gleich im folgenden Monat, August 1798, den gesetzgebenden Räten eine Schrift des Pfarrers Duvoisin austeilen, worin die Wiederherstellung der Stillstände oder Sittengerichte gefordert ward. Aber mit dieser wie mit andern Anregungen, so betreffend Wahl und Besoldung der Pfarrer, hatte er so lange keinen Erfolg, als das Direktorium amtete. Erst nach dessen Sturz und dem Antritt des provisorischen Vollziehungsausschusses, Anfangs 1800, kamen für den fast mutlos gewordenen Mann und seine Sache bessere Aussichten.

Das war der Zeitpunkt, in welchem die Kirchenräte von Zürich und Bern durch Beschwerdeschriften die Wendung der Dinge glaubten befördern zu sollen (14. u. 20. Januar). Dabei gieng Bern offenbar zu weit, wenn es Stapfer beschuldigte, er habe an verschiedenen gehässigen Massnahmen des abgetretenen Direktoriums gegen die Kirche wesentlichen Anteil genommen, ja mit der Zulage aufrückte, als habe es sich „um Organisirung der Unsittlichkeit und des

Verbrechens, Zerstörung des Christentums und die Tendenz gehandelt, das absichtlich zur Verwilderung gebrachte Volk mit einem eisernen Zepter beherrschen zu können". Nachdem der Vollziehungsausschuss den Minister sofort in Schutz genommen (21. Januar), auch dieser selber einen beschwichtigenden Brief nach Zürich gerichtet hatte (23. Januar), erschien noch eine gedruckte, eingehende Rechtfertigung (datirt 6. Februar 1800), worin Stapfer gegenüber Bern seine wohlwollende Stellung zur Religion und Kirche Jesu Christi genauer umschrieb.

Diese ziemlich selten gewordene Schrift, (auf welche mich s. Z. der Bearbeiter der Helvetik, Hr. Dr. Joh. Strickler, aufmerksam gemacht hat), ist vortrefflich geschrieben und trägt den Titel: *Einige Bemerkungen über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien*, von P. A. Stapfer, Minister der Künste und Wissenschaften" (gedruckt in der Nationalbuchdruckerei zu Bern). Da sie wie wenig andere zur Würdigung des Mannes verhilft, der das Bettagsmandat von 1798 verfasst hat, lassen wir ihren Hauptinhalt in Kürze folgen.

Der Minister protestirt vor allem gegen die ungerechte Zulage des bernischen Kirchenrates, als sei er ein Feind der Religion. Er versichert, dass er es als Lebenszweck betrachtet habe, „das Christentum, und zwar *das wahre Christentum des Neuen Testamentes, nicht die metaphysischen Vorstellungen dieses oder jenes Spekulanten,*[1]) *sondern die der Menschheit aller Klimate und Bildungsstufen anpassende Religion Jesu Christi zu empfehlen und zu verteidigen.*"

Im einzelnen spricht sich die Schrift über verschiedene, damals wichtig gewordene Fragen aus, so über die Wahl der Geistlichen, über die Verwendung der Kirchengüter u. a., besonders aber über die Sittenzucht, wobei sich Stapfer auf seine bereits erwähnte Verwendung zu Gunsten der Eingabe Duvoisin im Jahre 1798 beruft. Auch jetzt ist der Minister der Ansicht, die „Sittenzucht und edlere Polizei" soll wieder hergestellt werden, um der Verwilderung des Volkes und damit der staatlichen Anarchie zu wehren: nur sind die politisch gewährleisteten Rechte des Menschen und Bürgers dabei vorzubehalten. „Alle freundlichen Ermahnungen und liebreichen Zusprüche, sagt er, sind erschöpft, und wirkliche Coercitivmittel werden erfordert, wenn die nächstkommende Generation durch ihre Verwilderung nicht der jetzigen Regierung zum bittersten Vorwurfe gereichen, und an derselben die Unwissenheit und Zügellosigkeit, welchen man sie überliess, nicht durch unausweichliche und traurige Folgen sich bestrafen soll". Im Hinblick auf die „ehemaligen Zuchtanstalten" meint er: „der Schaden ist fürchterlich und unabsehbar, welcher wie der Krebs um sich greifen und die edelsten Bestandteile der Volkswohlfahrt zerstören muss, wenn keine Sorge mehr angewandt, keine Anstalt getroffen wird, ärgerliche, aber ausser dem Kreise bürgerlicher Vergehen befindliche Auftritte, Unwesen an den Sonn- und Festtagen, verderbliche Spielsucht und Völlerei und ähnliche Ausbrüche der Rohheit

[1]) Man vrgl. hiezu die bei Finsler, a. a. O. S. 165 f. zitirte, bemerkenswerte Eingabe der Munizipalität Winterthur vom Oktober 1800 an den zürcherischen Kirchenrat betreffend Katechisation: „Ferner wünschen wir, aus Gründen, die wir Ihnen wohl nicht erst nennen dürfen, anstatt des zürcherischen Katechismus, der übrigens in unseren Schulen immer noch behandelt wird, das liebe neue Testament selbst zum Grunde zu legen, dessen Evangelien die ganze christliche Glaubens- und Sittenlehre so vollständig enthalten, dass es wohl nicht schwer sein kann, sich aus demselben einen Plan zu entwerfen, nach welchem binnen einer gewissen Zeit, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, ein ganzer Kurs in der christlichen Religion gemacht werden könnte".

und Sittenlosigkeit zu ahnden und zu verhüten. Dass die Bestrafung solcher Ausschweifungen mit dem Stellvertretungssystem und mit der Achtung gegen die Freiheit des Bürgers vollkommen vereinbar ist, beweiset *das Beispiel der nordamerikanischen Staaten,* deren Einwohner so sehr eifersüchtig auf jeden Eingriff in ihre politische und bürgerliche Freiheit sind, und wo, dem ungeachtet, jeder Verstoss gegen die öffentliche Zucht und Anständigkeit, wie z. B. Fluchen, leichtfertige Aeusserungen über Gegenstände der Volksverehrung u. s. w. unausbleiblich angesehen und mit Schärfe bestraft werden". Die Sittenzucht fliesse aus dem Wesen des Christentums selber; daher sind die Sittengerichte ungesäumt in die Staatsanstalt aufzunehmen und dem Departement der Nationalerziehung als wesentlicher Bestandteil einzuverleiben.

Dabei gedenkt der Minister indes der Kirche nicht zu nahe zu treten. Er will ihr „ihre Selbständigkeit als freie, religios-moralische Gesellschaft vorbehalten und sie dabei schützen". Auch kleinern Religionsgenossenschaften soll, vorbehältlich die Verfassung und Moralität, freier Kultus gewährt sein. „So würden alle Grundsätze befriedigt, kein Recht verletzt, kein Vorurteil beleidigt, die Wünsche des Volkes erfüllt und der Welt *das erste Beispiel einer vollkommenen Religionsduldung ohne Religionsgleichgültigkeit, einer strengen Erfüllung aller Regentenpflichten und einer zarten Schonung des ängstlichsten Gewissens und des heiligen Menschenrechts zugleich gegeben!*"

Doch genug davon. Wir ahnen das Ideal, das dem edlen Patrioten vorgeschwebt hat, gewiss nicht erst — so vieles auch anders geworden war — zu Anfang 1800, als er seine „Bemerkungen" niederschrieb, sondern schon damals, als er das schöne Bettagsmandat des Revolutionsjahres 1798 verfasste.

E. Egli.

Zum 50jährigen Dozentenjubiläum
des
Herrn Professor Dr. Alex. Schweizer in Zürich.

Von Friedr. Meili, Pfarrer.

Dieser Tage gedenkt die Universität Zürich in ehrender Weise der reichen Lehrwirksamkeit Alexander Schweizers, welche mit Herbst des Jahres ihr hundertstes Semester voll gemacht hat. Es ist ein Vorrecht Zürichs, wenn es vor allem Schweizers kirchlich-praktische Wirksamkeit und dann wenigstens in erster Linie sein Schaffen auf wissenschaftlich-theologischem Gebiete in Anspruch nehmen darf; doch es ist sich bei dieser Feier mit Freuden dessen bewusst, wie ein gut Teil dieser tiefgreifenden Mannesarbeit zum Gemeingut der protestantischen Kirche geworden ist. Wenn wir's uns nicht nehmen lassen, dem verehrten Jubilaren auch an unserm Orte einen Gruss zu entbieten, so wissen wir, dass es ihm nicht unwillkommen sein kann aus einer Zeitschrift, die eine Union anstrebt der verschiedenen kirchlichen Richtungen, nicht im Sinne einer matten Verschmelzung, sondern einer Verständigung auf Grund scharf geprägter, doch allezeit sachlicher Meinungsäusserung.

Zu einer Charakteristik der gesamten öffentlichen Wirksamkeit Schweizers, wie sie nur berufener Freundeshand zustünde, können wir uns nun allerdings nicht versucht fühlen, nicht einmal zu einer Gesamtdarstellung seiner literarisch-wissenschaftlichen Tätigkeit, angesichts einer solchen Fülle theologischer Publikationen, die selbst von den zuständigen wissenschaftlichen Disziplinen noch nicht genugsam erschöpft sind.

Wohl aber sei uns vergönnt, für einmal dessen zu gedenken, was Schweizer im Gebiet der Dogmengeschichte und reformirter wie allgemein christlicher Glaubenslehre festgestellt hat. Einer spätern Arbeit behalten wir die Würdigung dessen vor, was vom gleichen Verfasser in der praktischen Theologie, in Theorie und Predigt geleistet wurde, gehen aber jetzt und später über Schriften hinweg, die, wie „Nach rechts und links, Besprechungen über Zeichen der Zeit“ (1876); „die Zukunft der Religion“ (1878); „Zwinglis Bedeutung neben Luther“ (1884), in der frischen Erinnerung unserer Theologen stehen sollen. Ein möglichst eingehendes Verzeichnis sämtlicher theologischer Publikationen Schweizers wird der spätern Arbeit beigegeben.

Dreier früherer Arbeiten des Jubilaren eingangs zu denken, können wir uns darum nicht versagen, weil zwei derselben als Erstlingsarbeiten schon recht frühe die zentrale Themastellung der spätern dogmatischen Arbeiten erkennen lassen, die andere aber *in nuce* bereits Schweizers Glaubenslehre enthält.

Noch aus den Studienjahren stammt die nebst einer „exegetisch-kritischen Darstellung der Versuchungsgeschichte Jesu publizirte Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus[1]), mit der nächstfolgenden Publikation: „Über die Dignität des Religionsstifters“[2]), jenem in die 30ger Jahre hinüberwirkenden Widerstreit von Rationalismus und Supranaturalismus und zugleich dem Bedürfnis entspringend, wo die negative biblische Kritik vielfach zerstörend gewirkt hatte, eine der Erbauung der Kirche wie dem Ernst der Wissenschaft genügende Lehrfassung aufzustellen.

Es konnte weder Rationalisten noch Supranaturalisten recht erbauen, wenn Schweizer in ersterer Schrift dem Fortbestehen der beiden Gegensätze Rationalismus und Supranaturalismus das Wort redet. Sie lassen sich ja nicht in dem Sinne kurzweg, der eine oder andere, als unrichtig aufheben, dass ersterer vorwiegend bald als die wesentlich negative, sodann wieder als die ausschliesslich wissenschaftliche und philosophische, letzterer aber, der Supranaturalismus, entweder als die positive oder dann aber kurzweg als die unwissenschaftliche Auffassungsweise ausgeschieden wird. Beide sind sie, als subjektiv blos verschieden, zwei Wege zum nämlichen Ziele, der Supranaturalismus die mehr unmittelbare individuelle und daher leicht in den Mystizismus ausartende Auffassungsweise, der Rationalismus mehr historisch, unter dem Charakter der „Identität“ wirkend, zum „Mechanisiren“ geneigt, so er sich selbst überlassen wird. Indem beide aber objektiv das gleiche Ziel, nämlich das Christentum beschlagen, und nach der gegebenen Materie hin eine Teilung nicht eintreten kann, werden sie als zwei verschiedene Betrachtungsweisen des einen Zieles zu einem allerdings von Leidenschaftlichkeit freien organischen Zusammenwirken berufen sein.

Die andere Arbeit: „Über die Dignität des Religionsstifters“, welche Schweizer im ersten Jahr seiner Amtstätigkeit[3]) veröffent-

[1]) Zürich, Schulthess 1833.

[2]) Theologische Studien und Kritiken, 7. Jahrg., II. Bd., 1834.

[3]) Als Prediger an der reformirten Kirche zu Leipzig.

lichte, gibt er als einen „Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit“. Er will darin „die Dignität Christi wissenschaftlich begreifen und über das scheinbar Zufällige hinausgehend, auch die Notwendigkeit des Verhältnisses erkennen, in welchem der Glaubende sich zum Stifter seiner Kirche vorfindet.“ Die Kirche, auf symbolisirender Tätigkeit beruhend, in Kultus und Verkündigung ihren Geist darstellend, erklärt sich in ihrem Entstehen daraus, dass der Stifter sein religiöses Bewusstsein ausspricht, nach dem Prinzip der Wahlverwandtschaft aber andere von ihm angezogen werden. Soweit die religiöse Idee des Stifters wirkt, breitet sich die Ausdehnung der Kirche, von keiner als der selbstgesetzten Schranke begrenzt. Vom Absoluten affizirt ist sich ein Religionsstifter der in ihm eigentümlich bestimmten Religion als einer neuen Schöpfung bewusst. Der Stifter der einen Kirche aber trägt die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewusstsein und bekundet diese urbildliche Dignität in Irrtums- und Sündlosigkeit. Daneben eignet ihm aber auch die vorbildliche Dignität, insofern er jenes Bewusstsein vom Absoluten durchweg mit allen Momenten des zeitlichen Bewusstseins zu verknüpfen, das ganze Leben mit ihm zu durchdringen weiss. In der Stetigkeit des Gottesbewusstseins beim Stifter, gegenüber dem Dominiren der Selbstsucht bei den übrigen Menschen, liegt die wesentlich von den Supranaturalisten betonte spezifische, darin, dass bei der Anlage aller Menschen zur Religion der Stifter am weitesten vorgeschritten ist, seine mehr von den Rationalisten hervorgehobene graduelle Dignität. Sie beide erklären den besonders gearteten, beziehungsweise erlösenden Einfluss des Stifters auf die übrigen Glieder der Kirche. Die Individualität des Stifters in ihrer alles durchdringenden Kräftigkeit des Gottesbewusstseins repräsentirt ferner eine stetige Offenbarung, die Art, wie sich das Absolute in seinem Selbstbewusstsein vernehmen lässt, die höchste Vernunftreligion und zugleich die wahre positive. Sich äusserlich anpassen zu können, ohne in der Individualität Schaden zu nehmen, qualifizirt eine Religion als wahrhaft allgemein. Wo sie sich einer Sprach- oder Volkseinheit anpasst, erwächst eine Landeskirche, wo im Rahmen der allgemeinen Religion einer ihrer Träger bedeutsam hervortritt, eine Kirchenpartei. Durch solche Zwischenorganisationen hindurch wächst das Gesamtgottesreich. In keinerlei Weise von Seiten der Menschen empfangend, lässt der Stifter allein das reine Verhältnis des Selbstbewusstseins zum Ab-

soluten ungestört auf sich wirken, und gelangt so zum Einssein mit Gott. In diesem adäquirten Aufgehen des Selbstbewusstseins im Gottesbewusstsein, in welchem das Höchste der Religion liegt, ist keiner über Christus hinausgegangen und wird keiner hinausgehen. Tritt aber, gemäss Schleiermacher'scher Unterscheidung von christlicher Glaubenslehre und wissenschaftlicher Theologie, die Frage hervor, ob der Stifter auch in der Richtung des Wissens seine Dignität zu behaupten habe und behaupten könne, so wird auch dieses auf Grund der Beobachtung bejaht werden müssen, dass beim Stifter alle wissenden Momente zugleich fromm sind, die frommen aber Teil haben am Bewusstsein. Denn indem nach dialektischer Entwickelung Frömmigkeit und Wissen zwar auseinandertreten, um dann durch ihr Gegeneinandertreten hindurch wieder eins zu werden, also, dass die Abstraktion der beiden Momente aufgehoben ist, und je der beste Wissende auch der Frömmste ist, steigt auch in dieser Richtung keiner über den Stifter empor. Bei dieser ganzen Erörterung soll, so schliesst Schweizer, gezeigt werden, wie wichtig für Philosophie und Religion die Individualität ist. Auch dieses sei, wie so manch anderer Hinweis, ein Verdienst Schleiermachers.

In der Anordnung des Stoffes ganz die drei Jahre später erscheinende reformirte Glaubenslehre vordeutend, erschien 1840 von Schweizer nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche bearbeitet: Leitfaden zum Unterricht in der christlichen Glaubenslehre für reifere Katechumenen.[1]) Derselbe will, während der kurz vorher gefertigte Katechismus für die ganze gemischte Jugend zu beschränken war, zunächst für reifere Konfirmanden berechnet sein. Die charakteristischen Dogmen sollen in nichts verkürzt, das Ganze mit Sprüchen und Liederangaben für den Gebrauch erleichtert sein. Veraltetes und Schultheologie sei weggelassen; die Sittenlehre aus den Dogmen abzuleiten oder belebend einzureihen, bleibe dem Lehrer anheimgestellt.

In diesem Büchlein ist das ganze Material der christlichen Glaubenslehre in überaus gedrängter und dabei durchaus klarer Fassung wiedergegeben. Schön übersichtlich sind besonders Abschnitte, wie derjenige von den Gnadenmitteln, der das Wort Gottes, die Sakramente, nämlich die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt und das Abendmahl als dasjenige der Heiligung, und drittens

[1]) Zürich und Frauenfeld, bei Ch. Beyel.

das Gebet in Jesu Namen unterscheidet. Das Ganze dürfte in seiner abgerundeten Art, die eigentlich nichts unbesprochen lässt, freilich besser zum gedrängten Auszug aus akademischen Vorlesungen als zum Leitfaden für Konfirmanden sich eignen, die etwas direkter zum Ziel ihres Unterrichtes geleitet sein wollen.

Bedeutsam griff Schweizer mit seiner 1844—47 erschienenen Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche[1]) in die theologische Entwickelung ein. Es kam eine Prüfung der konfessionellen Lehrverschiedenheiten wieder in Gang. Schweizer stellte sich die ebenso wichtige als zeitgemässe Aufgabe, den fast verloren gegangenen reformirten Lehrbegriff aus einhundertjähriger Vergessenheit hervorzuziehen und in einheitlicher Darstellung als organisch zusammenhängendes, bestimmt geprägtes Ganze der Gegenwart nahe zu bringen. Dass derselbe aus dem gemeinsamen protestantischen Untergrund neben dem lutherischen Bekenntnis als ein besonderer, durchaus selbständiger Lehrtypus auch besondere Beachtung heische, galt nicht von jeher als selbstverständlich. Das geschichtlich mächtigere Hervortreten des Luthertums, seine in vielen Dogmen wie Prädestination, menschliche Freiheit etc., vermittelndere Art, kam um so nachdrücklicher zur Anerkennung, weil es schon frühe und wiederholt zu einem einheitlichen Lehrganzen formulirt worden war und in seiner spätern Darstellung daher weniger Schwierigkeiten bot. Anders stand es mit der reformirten Konfession, deren einzelne Lehrmeinungen, durch verschiedene in ihr wirksam gewesene Bestrebungen beeinflusst, auf den ersten Blick der nöthigen Einheit zu ermangeln scheinen. Um so mehr freut es, wenn wir in Schweizers glücklicher Darstellung zunächst bei Zwingli und Calvin und weiterhin in den übrigen Repräsentanten der reformirten Kirche eine Lehreinheit hervortreten sehen, welche bedeutsam und charakteristisch über die scheinbaren Zerwürfnisse sich hinaushebt.

Dieses einheitliche Lehrganze der reformirten Konfession widerspricht nun aber nicht blos in einzelnen Dogmen, der Lehre vom Abendmahl, der Prädestination, der communicatio ideomatum ect., dem lutherischen Bekenntnis, wie man gerne anzunehmen gewohnt war, sondern lässt einen durchgehenden Unterschied zweier bestimmt geprägter Lehrtypen erkennen. Man möchte versucht sein, diesen,

[1]) Dargestellt und aus den Quellen belegt von Dr. A. Schweizer. — Zürich, bei Orell Füssli & Co., 1. Bd. 1844, 2. Bd. 1847.

einmal zugegeben, aus äussern Bedingungen zu erklären, für den reformirten die republikanische Verfassung der schweizerischen Kantone, für den lutherischen die monarchische Landeseinrichtung mitwirkend zu denken, hier ein Überwiegen des Gemüthes, dort ein solches des Verstandes herauszulesen, die humanistische Bildung Zwinglis und den Gewissenskampf Luthers erklärend beizuziehen, oder erstere als die objektiv energischere, letzteren als die subjektiv gemüthvollere Lehrrichtung charakterisiren zu wollen. Dagegen leistet nun Schweizer auf dem Wege genauester Induktion den Nachweis, dass die durchgreifende Eigenart der reformirten Lehre der Protest wider alles Paganisirende in der katholischen Kirche, wider alle heidnische Kreaturvergötterung sei, welche besondere Auswirkung des protestantischen Bewusstseins wohl zum Teil aus vorliegenden äussern Verhältnissen mitverstanden werden mag, aber vor Allem als eine selbständige Äusserung des protestantischen Bewusstseins zu fassen ist, und als eine Ergänzung der lutherischen Richtung, deren Opposition wesentlich gegen das Judaisirende im Katholizismus sich erhebt.

Mit der antipaganistischen Strebung hängt bei den Reformirten die nicht gewöhnliche Hervorhebung des im gleichen Sinne wirkenden alten Testamentes zusammen, mit der Machtvollkommenheit Gottes eine besondere Betonung der hl. Schrift und ihres kanonischen Ansehens. Und wenn hierin das formal-kritische Prinzip der Reformation sich darstellt, so wächst das Materialprinzip der alleinigen Abhängigkeit schlechthin von Gott mitten aus der Schrift selbst heraus, ein theologisches gegenüber dem mehr anthropologischen Materialprinzip der Lutheraner, dass nicht Werke, sondern der Glaube allein selig mache.

Dieses religiöse Regulativ der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott weist nun Schweizer durch die ganze reformirte Glaubenslehre hin nach. Es bewirkt dasselbe deren besondere Gestaltung. Nichts Endliches und Sinnliches lässt sie mit dem absoluten Wesen Gottes störend in Verbindung bringen.

Im Reich der Natur ist nach der reformirten Lehre Gott als die providentia allmächtig, im sittlichen Gebiet als die prædestinatio alles bestimmend bis zur Verkümmerung der menschlichen Freiheit. In der applicatio salutis, wo durch die Resistibilität gegenüber der Gnade nach der lutherischen Lehre der Mensch selbst an der Entscheidung teil hat, steht hier alles im Machtentscheid Gottes; nichts

im göttlichen Erlösungswillen wird durch die Freiheit der Kreatur bedingt, selbst Christi Tod übt, weil ausdrücklich nur göttlicher Wille zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit, keinerlei bestimmenden Einfluss auf Gott aus, der erlöst, wen er will. In der Christologie wird seitens der Reformirten eher die communicatio ideomatum verworfen, als dass durch eine engere Beziehung der beiden Naturen die göttliche durch die menschliche Schaden nähme.

In der Lehre von den Sakramenten wird keinerlei Vermengung der kreatürlichen Substanz mit dem Göttlichen zugelassen, im Rituellen durchweg ängstlich vermieden, das kreatürlich Äussere auf Kosten der göttlichen Majestät irgendwie zu betonen.

Nur daraus, dass die schlechthinige Abhängigkeit von Gott als das Materialprinzip der Reformirten angenommen wird, lassen sich die in deren Kirche ausgebrochenen Differenzen mit den Anabaptisten, Arminianern etc. verstehen. Und wenn sich auch auf Grund damaliger mechanischer Weltanschauung diese reformirte Lehre in der partikularistischen und dualistischen Prädestination äusserst hart auswirkt, ist sie, beim Licht besehen, wohl um ihrer strikten Ableitung aus Gottes unbedingter Machtvollkommenheit willen, nicht aber dem Resultate selbst nach von der katholischen und lutherischen Fassung verschieden; sie ist einfach die konsequenteste Herausbildung der gemeinsamen protestantischen Voraussetzung vom völligen Unvermögen des Menschen. Denn lieber will die reformirte Lehre Gott selbst als den Urheber der Sünde gelten lassen, oder wenigstens zugeben, dass Gott die Sünde, wenn auch in heilsamer Absicht, gewollt und in den Weltplan aufgenommen hat, als dass dem Bösen eine selbständige Stellung neben ihm eingeräumt würde. Und wenn in der Begrenzung der menschlichen Freiheit die reformirte Lehre faktisch nicht schroffer ist als die lutherische und katholische auch, fällt's ihr gleich wohl, um der entschiedenen Betonung der göttlichen Allwirksamkeit willen schwerer, sich in ihrem Verhältnis zu dieser menschlichen Freiheit, gehörig auszuweisen. Dass die reformirte Lehre durch ihre Konsequenz das dualistisch-partikularistische der damaligen Weltanschauung in besonderm Masse ans Licht brachte, während diese doch gleicherweise auch bei den andern Konfessionen vorhanden war, sollte ihr nicht länger zum Nachtheil gedeutet werden.

Aus dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit heraus erwächst der Einteilungsmodus der ganzen Darstellung, wie ihn Schweizer

mit Übergehung der hergebrachten lokalen Methode zurechtmacht. Die historisch religiöse Entwickelung ist danach bloss die Verwirklichung der decreta dei æterna, die ganze Darstellungsweise also notwendig die deduktive, während die eigentümlich lutherische Methode, gemäss der empirisch praktischen Richtung ihrer Theologie, die analytische ist.

Die ganze Religionsidee vollzieht sich in den von Gott beschlossenen fœdera (dei cum hominibus), und in den œconomiæ, als den Stufen der Religion, wird, stets in Rückbeziehung auf die Abhängigkeit von Gott, die substantielle Einheit der Erlösungsreligion samt den verschiedenen Entwickelungsphasen gewahrt. Aus der scholastischen Einteilung in religio naturalis und revelata, in freier Verbindung mit nicht aus dem Begriff der Offenbarung, sondern der Gnade heraus entstandener Einteilung in fœdus naturæ et operum und fœdus gratiæ, sowie der Abstufung des letztern in die drei œconomiæ ante legem, sub lege, post legem, ergibt sich das übersichtliche Schema, nach welchem Schweizer den Stoff der evangelisch-reformirten Glaubenslehre abwandelt.

Höchstes Dogma der reformirten Konfession ist die Kundgebung Gottes und seiner Herrlichkeit, abgeleiteter Zweck, durch Verherrlichung Gottes an ihr teil zu nehmen und das Heil zu erlangen. Gott selbst hat die Frömmigkeit, welche als Gefühl und Bewusstsein gänzlicher Abhängigkeit kein Heil im kreatürlichen Dasein, alles in Gott sucht, uns eingepflanzt als religio naturalis innata und entwickelt sie durch seine Kundgebungen in der natürlichen und sittlichen Welt, sowie durch die eigentlichen Offenbarungen.

In zwei Hauptteilen wird der weitere Stoff der Glaubenslehre betrachtet. Im einen Teil werden die Vorstufen der erlösenden Offenbarungsreligion, im andern die Offenbarungsreligion selbst behandelt. Ersterer, die theologia naturalis als fœderis gratiæ œconomiæ ante legem et sub lege, trennt sich wiederum: A. In die Kundgebung Gottes in der Naturwelt als die cognitio dei naturalis im engern Sinne, die fœderis gratiæ œconomia ante legem, und B. In die Kundgebungen Gottes in der sittlichen Welt, die cognitio dei rationalis (moralis), oder die fœderis gratiæ œconomia sub lege. Der zweite Hauptteil, die erlösende Offenbarungsreligion selbst, scheidet sich in die Ökonomie des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes, erstere nach der Person und Tätigkeit des Vaters geordnet, die zweite nach Person und Werk Christi. Die Ökonomie des hl. Geistes regelt sich

nach dessen Wirkungen in der Zeit, nämlich am Einzelnen und in den Gnadenmitteln, sodann aber im Heilsleben der Gesamtheit, in der ecclesia militans, und wiederum nach den Wirkungen des hl. Geistes in der Ewigkeit, d. h. in der Vollendung des Einzelnen und der Kirche als der ecclesia triumphans.

Die hoch bedeutsame Arbeit, von welcher der umfangreichere zweite Band ausschliesslich die Offenbarungsreligion behandelt, ist derart angelegt, dass den Inhalt zusammenfassenden Paragraphen jeweilen eine mit Belegstellen ausgeführte Darlegung und hernach eine Kritik des Verfassers folgt. Für die Quellennachweise benutzt derselbe nicht etwa in erster Linie die so oft den Umständen angepassten reformirten Bekenntnisschriften, sondern mit Vorliebe die schärfer geprägten Dogmatiker und ihre Schriften aus Streit und Frieden. Aus dieser Last von Material ist für Belegstellen mit grossem Scharfsinn und ausdauerndster Mühe gerade so viel und sorgfältig ausgehoben, um einerseits den Eindruck der rechten Gründlichkeit zu befestigen, anderseits jeder Überlastung mit Zitaten vorzubeugen. In den kritischen Beigaben wird die Bedeutung der ihnen vorangehenden Dogmen präzisirt, ihre Tragweite einerseits und ihre Unzulänglichkeit anderseits ins Licht gestellt. Philosophische Parallelen, wie sie besonders reichlich zu den Schriften Zwinglis sich bieten, werden aufgezeigt, und am Verhältnis Schleiermachers zur reformirten Dogmatik wird nachgewiesen, wie bedeutsam letztere in der Entwickelung der neueren Theologie noch mitzureden berufen sei.

Schweizers Darstellung der reformirten Glaubenslehre musste lutherischerseits darüber klar machen, dass nicht durch ein einfaches Aufgeben der reformirten Lehreigentümlichkeiten die vielbesprochene Union zu Stande komme, sondern indem die reformirte Lehre, wie sie eine ganze und wichtige Seite der religiösen Gesamtentwickelung darstellt, organisch mitaufgenommen wird. „Am meisten“, sagt Gass[1]), „hat die Untersuchung der reformirten Theologie in ihrem Verhältnis zur lutherischen den komparativen Scharfsinn in Bewegung gesetzt, und gerade von diesen feinern Vergleichungen, wie sie nachher Ullmann, Hundeshagen, Schweizer und Schneckenburger anstellten, wird man nicht sagen, dass sie den Geist der kirchlichen Einigung beeinträchtigt haben.“

---

[1]) Dr. W. Gass. Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt. IV. S. 449.

Die reformirte Glaubenslehre rief besonders über die Prinzipbestimmung eine lebhafte Diskussion wach. Von vorneherein war man an massgebendsten Stellen darüber einig, dass mit dieser hochwissenschaftlichen Arbeit Schweizers in der protestantischen Dogmengeschichte zu Gunsten der reformirten Konfession ein Eckstein gesetzt sei, um den man fürderhin nicht so leicht herumkommen werde, und dass man mit den Resultaten seiner Arbeit dauernd werde rechnen müssen. Natürlich regte sich auch leiserer und stärkerer Widerspruch. Baur [1]) konnte Schweizer darin beistimmen, dass in der Tat das reformirte Lehrsystem seinen Ausgang von der objektiven Idee Gottes nehme, des einen, in allem wirkenden absoluten Prinzips, das lutherische aber darin, wie sich das Selbstbewusstsein des Menschen auf Gott richtet, jenes ein mehr theologisches, dieses ein anthropologisches Prinzip. Nicht zutreffend sei ersteres als das Prinzip schlechthiniger Abhängigkeit definirt, insofern diese eigentlich den Zustand des Subjektes in seiner Beziehung aufs Absolute ausdrücke. Den Antipaganismus aber nimmt Baur für den ganzen protestantischen Typus in Anspruch, bestreitet die Ausdeutung der Christologie durch Schweizer, selbst die Anwendung des berührten Grundsatzes auf die Sakramente und auf die Prädestination, letztere mit der allerdings sonderbaren Motivirung, dass wenn die Opposition gegen das heidnische der bildende Gedanke für die Prädestinationsidee gewesen wäre, die reformirten Lehrer sich eher auf Seite der Freiheit gestellt haben würden, um dadurch dem heidnischen Fatum zu entgehen.

Schneckenburger will [2]) den Antipaganismus nicht als Erklärungsgrund des reformirten Lehrtypus gelten lassen, weil er die Stärke und die Färbung des Sündenbewusstseins und die Energie des Erlösungsglaubens unerklärt lasse, und weil der reformirte Geist und Glauben erst im Kern der evangelischen Heilsgedanken, nicht in einem solchen Prinzip gefunden werden könne, dessen sich somit Schneckenburger ohne Not entschlägt. Andere, wie Gass [3]) stellen sich auf Schweizers Seite, „wiewohl derselbe in der Anwendung des reformirten Lehrcharakters auf Schleiermacher offenbar zu weit geht". Genauer denn als das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit alles Kreatürlichen von Gott möchte er das reformirte Materialprinzip definirt wissen als: „die Idee Gottes als des Allbestimmenden

[1]) Studien und Kritiken 1847.
[2]) Studien und Kritiken 1847.
[3]) Dr. W. Gass, a. a. O. I. S. 87.

und der absoluten Causalität“ gegenüber der lutherischen, welche vielmehr die Idee des menschlichen Subjektes und seiner kreatürlichen Freiheit kräftig hervorhebe. Schenkel hält dafür [1]), dass Schneckenburger mit richtigem Takt die Differenz zwischen den beiden protestantischen Hauptkonfessionen auf dem Gebiete der „frommen Gemüthszustände“, d. h. des subjektiven Verhaltens zum Heilsobjekt suche, obgleich er darin aufs bedenklichste irre, dass er jene bis auf den Grund des Heilslebens selbst zurückgehen lasse. Ebrard hatte an Schweizers reformirter Glaubenslehre mancherlei auszusetzen und befliss sich hierin nicht immer einer parlamentarischen Form. Ihm wollte scheinen, dass Schweizer die Strenge der reformirten Prädestinationslehre und ihres Determinismus zu Gunsten der menschlichen Freiheit abschwäche und so auffasse, „dass die subtil-pantheistische Seite des Schleiermacher'schen Systemes der für die altreformirte Dogmatik notwendig indizirte Fortschritt ist“.[2])

Eine eingehende Rezension des „ausgezeichneten“ Schweizer'schen Werkes bringt ferner noch Schneckenburger in den Theologischen Studien und Kritiken, 1847, 4. Heft, während er in der gleichen Zeitschrift, Jahrgang 1848, 1. Heft, die reformirte Dogmatik mit spezieller Berücksichtigung der reformirten Glaubenslehre Schweizers behandelt.

Schon die Widersprüche unter den einzelnen Kritikern selbst weisen darauf hin, dass Schweizer nicht zu eilig die in Frage gestellten Partieen seiner reformirten Glaubenslehre zu ändern brauchte. Wie wenig er, bei aller Bereitwilligkeit, in eine fördernde Diskussion einzutreten, hiezu gesonnen war, zeigt er in seinen Erwiderungen zunächst im 7. Band der theologischen Jahrbücher von Baur und Zeller, wo er in einem „Nachwort zur Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche“ die Wünschbarkeit einer gründlichen Diskussion um so mehr hervorhebt, als es sich bei seiner Arbeit nicht blos um ein Buch, sondern um Fragen handle, die, nunmehr wieder bestimmt gestellt, einer ganzen Antwort bedürfen. Am glücklichsten aber erhärtete Schweizer sodann die von ihm aufgestellten Ansichten durch eine neue, bedeutungsvolle Arbeit, die in zwei Bänden in den Jahren 1854 und 1856 erschienenen [3]) Protestantischen Zentraldogmen,

[1]) Dr. D. Schenkel, die christliche Dogmatik, I. Bd., S. 446.

[2]) A. Ebrard, das Verhältnis der reformirten Dogmatik zum Determinismus. S. 34 ff.

[3]) Zürich, bei Orell Füssli & Cie.

in ihrer Entwickelung innerhalb der reformirten Kirche dargestellt: 1. Hälfte, das 16. Jahrhundert; 2. Hälfte, das 17. und 18. Jahrhundert.

Von ihren Anfängen bis zur Mitte vorigen Jahrhunderts, wo ihre Weitergestaltung durch die Kirche, also auch ihre eigentliche Geschichte aufhörte, finden die reformirten Zentraldogmen, d. h. diejenigen, die Antwort geben auf die Frage, wie der sündhafte Mensch erlöst und selig werde, in diesem Werke eine eingehende Darlegung. Der Verfasser bescheidet sich, dabei möglichst getreu die Quellen sprechen zu lassen, und er lässt durchaus nicht etwa blos die bekannten Akten sprechen, sondern holt manche bisher verkannte Person und Schrift aus der Dunkelheit hervor. Soweit zum Vergleich irgend nöthig, wird der lutherische Lehrbegriff herbeigezogen.

In der Reformation, so wird einleitend dargestellt, haben wir das christliche Prinzip, wie es sich selbst von den fremdartigen Zutaten läutert, die dem Juden- und Heidentum entstammen. Sie greift zurück auf das augustinische Lehrsystem, von dessen konsequenter Weiterentwickelung die mittelalterliche Kirche abgegangen war. Freilich konnte es sich auch bei der Reformation nicht um ein blosses Aufnehmen der augustinischen Lehre handeln, die sich nicht in allen Partieen gleichmässig der Weiterbildung fähig zeigte. Und manches, dessen sich die Reformation als eines Stützpunktes bediente, wurde im raschen Gang der Polemik rücksichtslos verschärft. Aber es bedurfte ja auch der ganzen „schroffen Kühnheit“ des Luther'schen „servum arbitrium“, der Zwinglischen „providentia“, der Calvin'schen „prædestinatio“, Schriften, deren Titel schon einen „jeden der drei Männer charakterisirt“, um der Reformation den Boden zu erkämpfen.

In vier Perioden führt der erste Band des Buches das 16. Jahrhundert vor. Luther, die anthropologische Seite des paulinisch-augustinischen Systems aufgreifend, und vom „untüchtigen“ Willen ausgehend, wird noch im gleichen Jahre 1517 zu der Lehre von der ausschliesslichen Erlösung durch die freie Gnade, zur absoluten Prädestination, weitergeführt, was Melanchthon in seinen von Luther durchaus approbirten loci theologici so ausdrückt: „Bezieht man den Willen auf die göttliche Vorherbestimmung, so gibt es weder in den äusseren noch inneren Dingen irgend eine Freiheit, sondern alles geht notwendig vor sich gemäss der göttlichen Bestimmung.“ Zwingli, der entschieden für diese Lehre auftritt und sie im Streit wider die Anabaptisten noch verschärft, schreibt in

seinem vor Luthers „de servo arbitrio“ erschienenen „Commentarius de vera et falsa religione“ zwar noch keine Ausführung der Prädestinationslehre, setzt aber überall die Erwählung als das ausschliesslich entscheidende voraus. Indem Zwingli alles aus der Idee absoluter Gottheit und Vorsehung, also gleichsam von oben herleitet, entwickelt er in manchen Stücken Luthers Ansicht weiter. Aus der Allwirksamkeit Gottes scheint ihm die Unmöglichkeit des freien Willens notwendig zu folgen. Am massgebendsten lässt sich Zwingli über diesen Punkt in seiner Schrift de providentia vernehmen. Kaum hat er in diesen Dogmen eine Schroffheit an sich kommen lassen, die nicht durch irgend eine Stelle aus Luthers Schriften überboten würde. Der sechste der gemeinsam vereinbarten Marburgerartikel lautet: „Die Erwählung ist eine freie Festsetzung durch den göttlichen Willen.“ Calvin endlich deduzirt, dass das Weltergebnis genau nach dem Willen Gottes ausfallen müsse, und vollendet, also abrundend, aus der Idee der ewigen Ratschlüsse heraus den von Luther und Zwingli aufgestellten Lehrbegriff, der nun vierzig Jahre hindurch gemeinsam von den reformatorischen Kirchen geltend gemacht wurde.

Diese gemeinschaftlich protestantische Lehre über die Kerndogmen des servum arbitrium und der Prädestination tritt auch in Calvins Streit gegen den gut römischen A. Pighius von Campen, welcher von dem pelagianischen Standpunkt der vorreformatorischen katholischen Kirche aus in seinen zehn Büchern de libero hominis arbitrio et divina gratia schreibt. Diesen Handel stellt Schweizer in der zweiten Periode dar, sowie auch Calvins Streit mit Bolsec, der mit landläufigen Verstandesgründen den gesetzgeberischen vom regierend-handelnden Willen Gottes und ähnliche Lehren Calvins nicht will unterscheiden können. Die von Pighius und Bolsec aufgeführten Gesichtspunkte wiederholen sich in den Beschlüssen des Tridentinischen Konzils, gegen welches Calvin schon von der 7. Sitzung an schreibt, indem er ihm einen verschleierten Pelagianismus nachweist. Und nicht blos gegen den Katholizismus, sondern gegen die eigenen Glaubensgenossen muss Calvin für die Schärfe seiner Prädestinationslehre eintreten. In der Waadt erhebt sich eine bedeutende Opposition, die endlich mit Hülfe Berns beigelegt wird, und in Zürich wird Bullinger ganz allmälig dazu übergeleitet, wesentlich wie Calvin zu lehren und nur da noch, wo es sich um die Prädestination des Sündenfalls handelt, mit Umgehung Calvins sich an die Lehren Augustins zu halten. Gegenüber Bibliander wird dann

auch noch in Zürich durch Peter Martyr die ganze Schwere des Calvin'schen Dogmas zur Geltung gebracht.

Wie Calvin mit Hülfe Bezas sich der socinianisirenden Lehrweise erwehrt, wird uns in einer dritten Periode vorgeführt. Es ist besonders der Italiener Castellio, der wie viele der gleichzeitigen romanischen Flüchtlinge in entschiedene Opposition zu Calvins absoluter Prädestination tritt. So sehr eine ganze Anzahl seiner Gründe berechtigt erscheint und so viel von seiner Lehre auch die spätere protestantische Kirche angenommen hat, ist gleichwohl zu begreifen, wie damals die reformirten Theologen sich wie durch eine tiefe Kluft getrennt erachten mussten von dem Manne, der den Spielraum des Menschen nach der guten wie schlimmen Seite hin ausdehnt und das Gebiet der Vorsehung entsprechend verengert. Die eingehende Würdigung Castellios durch Schweizer ist, wie so manch andere Partie seiner Zentraldogmen, eine durchaus neue und originale Leistung.

Wenn wir diesem Zeitraum, da die drei Hauptreformatoren noch selbst in die Entwickelung eingriffen, eingehender folgten, gehen wir kürzer über die folgenden, zwar nicht minder lehrreichen und spannenden Abschnitte weg. Die 4. Periode des 16. Jahrhunderts (1561—1600) zeigt uns noch, wie Melanchthons Synergismus von der lutherischen Kirche zurückgewiesen wird, so dass die Situation am Ende des 16. Jahrhunderts etwa folgende ist: In der lutherischen Kirche tritt ein ausgesprochen anthropologisches, in der reformirten ein theologisches Interesse hervor, indem jene auf die der Menschheit in der Kirche anvertrauten Gnadenmittel, auf die in Wort und Sakrament objektiv immer und für jedermann sicher vorhandene Heilskraft abstellt, diese aber allein auf Gott, der die Heilsanstalt mit ihren Gnadenmitteln wirksam macht, wo er will. Hinter der lutherischen Fassung der kirchlichen Heilsmittel wurde eine Zeit lang die Gnadenwahl selbst zurückgedrängt, und die Heilstatsachen reichten so weit als die Kirche selbst. Die Gnadenwahl wurde ein blos von der reformirten Kirche verfochtenes Dogma, während lutherischerseits zwar nicht dem Synergismus Melanchthons, doch darin ihm nachgegeben wurde, dass man an einen letzten Resten des freien Willens den Entscheid, ob Bekehrung oder nicht, anknüpfte. Die reformirte Kirche behielt die Prädestination in strengster Form bei, überzeugt, dass nur durch solch harte Lehre die absolute göttliche Herrlichkeit gesichert bleibe. Und „dieser absoluten Heilsquelle gegenüber kann es nur schlechthinige Abhängigkeit geben."

Das 17. und 18. Jahrhundert findet in dem umfangreichen 2. Band seine Behandlung. War einleitend noch die territoriale Ausbreitung der reformirten Konfession während des 16. Jahrhunderts dargestellt worden, so wird uns nun zunächst der Ausblick eröffnet: „Was im 16. Jahrhundert vom protestantischen Prinzip erkämpft und als wesentlich vollständiges Lehrgebäude hingestellt worden ist, sehen wir im 17. Jahrhundert festgehalten, verteidigt und schulmässig genau ausgeführt, bis dann im 18. Jahrhundert freiere und weitere Gesichtspunkte sowohl der fortgeschrittenen, intellektuellen Bildung als der subjektiven Frömmigkeit die überlieferten kirchlichen Lehrsysteme einem umbildenden und vielfach auflösenden Prozess unterworfen haben, aus welchem unsere Zeit nun den Ausweg sucht zu einem mit der vorhandenen Bildung vermittelnden Lehrbegriff."

Eine erste Periode des 17. Jahrhunderts handelt vom Arminianischen Schisma und der Dortrechtersynode. „Ein beunruhigendes Etwas", so sagt Schweizer anlässlich der Schilderung der holländischen Zustände, „haftete an der aufgekommenen ersten Lehrgestaltung von Luthers „verknechtetem Willen", von Zwinglis „allwirksamer Vorsehung", von Calvins durch Beza noch schroffer gelehrten, alles entscheidenden „absoluten ewigen Ratschlüssen"". Die Bedenken eines in Holland viel geltenden Erasmus, die lange dauernde Mässigung Bullingers, an dessen Schriften man sich erbaute, die Einwürfe eines Castellio, dessen Dialoge und Traktate man in Holland wieder herausgab, die Korrekturen, welche Melanchthon gewagt hatte, die Polemik der Socinianer, endlich das Ausbeugen sogar der lutherischen Kirche seit Andreä und Hunnius, die nicht immer befriedigende Antwort, welche den katholischen Angriffen über diesen Punkt erteilt zu werden pflegte, konnten in dem geistig regsamen Holland am wenigsten übersehen werden. Arminius wurde, anfänglich von äusseren Veranlassungen gedrängt, der Führer einer Reaktion gegen die calvinische Fassung der Zentraldogmen, wie schon J. J. Hottinger sagt. Aber gerade dieses Streben des Arminius nach einer temperirten Orthodoxie, wie es später sehr gewürdigt wurde, konnte in einer Zeit noch nicht verfangen, da die Konsequenzen der reformirten Lehre noch voll und ganz gezogen wurden. Des Arminius Ansicht, dass Niemand durch absoluten göttlichen Ratschluss zur Verdammnis prädestinirt sei, obwohl keiner sich selbst bekehren könne aus eigener Kraft, sondern nur die geschenkte Gnade die Bekehrung ermögliche, drang nicht durch, auch nicht mit Hülfe der Vereinigung der Remonstranten,

zu deren Verurteilung nun die grosse Dortrechtersynode 1618/19 abgehalten wurde. Wie trefflich Schweizer die dogmatischen Streitfragen dem Leser nahe zu bringen weiss, indem er sie mit den gleichzeitigen politischen Vorgängen in Beziehung bringt, mag am besten der Lektüre des Kapitels entnommen werden, in welchem der Verfasser das ganze Arrangement dieser weitläufigen Synode so lebendig vor unser Auge stellt, dass man dabei den Titel des Buches, welches von Dogmen handelt, ganz vergessen könnte.

Eine überaus gewissenhafte Aufnahme finden die Dortrechterbeschlüsse zunächst bei den Reformirten Frankreichs, welche dieselben ausdrücklich beschwören lassen. Auch hier erhebt sich eine Opposition gegen die strengste Orthodoxie, erst in unmerklicheren Anfängen durch Camero, dann bestimmt und nachhaltig in der weitgreifenden Bewegung Amyraut's, dessen Auftreten gegen die orthodoxe Lehre einer Reihe recht feinfühliger Verhandlungen auf den Nationalsynoden und einer schriftlichen Polemik seitens eines Malinäus, du Moulin, Spanheim und Rivet, und anderseits wieder einer gewandten Verteidigung durch Dalläus ruft. Amyraldus oder Amyraut hält an einem realen Partikularismus fest, insofern nur die Erwählten wirklich errettet werden. Er pflanzt daneben aber einen idealen Universalismus auf, insofern auch beim gefallenen Mensch der nie aufgehobenen Idee nach die menschliche Natur das zugemutete Gute annehmen kann, ja soll, aber um ihrer moralischen Versunkenheit willen nicht erfasst, so dass der Mensch die Schuld an sich selbst hat.

Auch die Schweizer fühlten sich zu einem Schritt gegenüber Amyraldus veranlasst. Seit der Dortrechtersynode standen sich die reformirten Kantone wieder näher. Sie schrieben an die Geistlichkeit von Paris um Austilgung der amyraldischen Ketzereien und suchten schliesslich wenigstens Genf vor denselben zu schützen. In Basel einigte man sich auf den Syllabus controversarium, und im Jahre 1669 wurde zu Baden gegenüber den von Saumur kommenden Neuerungen endlich die längst geplante formula consensus beschlossen und von Heidegger zu Zürich in 25 Artikeln entworfen, 1675 vom Züricherrath sanktionirt und zuletzt noch auf der Tagsatzung zu einem Symbol der helvetischen Kirche erhoben.

Schweizer sagt im Vorwort zum 2. Band: „Mehrere Tatsachen werden überraschen. Oder wer hätte noch eine Ahnung davon, dass die Consensusformel fast ein Sieg der liberalen Opposition gegen viel weiter strebende Zeloten gewesen und Heidegger bei den letzteren

nicht weniger als beliebt war? Wie selten denkt man daran, dass der eigentliche Symbolzwang erst im Zeitalter Ludwig's XIV, d. h. des nach Unterdrückung aller mitregierenden Gliederung im Volke aufgekommenen Absolutismus der obrigkeitlichen Gewalt sich geltend gemacht hat, wie namentlich Zürich erst im Anfange des 18. Jahrhunderts den förmlichen Symbolzwang einführte?"

Zunächst nimmt sodann der 1665 hervortretende Pajonismus die Aufmerksamkeit in Anspruch. Derselbe bedeutet eine Umkehrung der zentralsten reformirten Lehre, indem er ohne die Gnade die Heilsvertheilung erklären will, und somit eine bezügliche unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf das menschliche Gemüt bestreitet. Aus der Totalität aller auf die menschliche Seele auf Erden einwirkender Lebensumstände, nicht durch jenes Rätsel lasse sich die Heilszuteilung verstehen. Die Hauptsätze der durch Pajon's Schüler ausgebreiteten, durch Gegner heftig bekämpften und mit der Reformation in Frankreich dann bald erstorbenen Lehre sind, dass sich in der Welt alles gemäss den anerschaffenen Kräften und bei der Schöpfung empfangenen Antrieben ohne eine fortwährende, unmittelbare Beihülfe Gottes vollzieht, und ausserdem, dass bei der Bekehrung der heilige Geist nicht durch besondere und unmittelbare Einwirkung neben dem Gotteswort oder den Gnadenmitteln mitwirke.

„Die Orthodoxie hat in der Konsensusformel ihren höchsten Gipfel erreicht", sagt Schweizer einleitend zur 5. Periode. Eine wirkliche Entwickelung der Zentraldogmen gebe es im 18. Jahrhundert nicht mehr, die Zentraldogmen haben nur noch eine äussere Geschichte. „Sie stehen da, aber man lässt sie stehen und wendet sich von ihnen ab, freilich erst nach harten Gegenbemühungen der orthodoxen Partei." Ein praktischerer Geist macht sich kund und verlangt sein Recht. In Basel sind es die beiden Wettstein, die vorarbeiteten, in Zürich wirken die beiden Schweizer, ebenfalls Vater und Sohn, im gleichen Geiste. Von aussen her müht sich der Kurfürst Friedrich Wilhelm, und später Friedrich Wilhelm I, ebenso England, später durch Georg I, sowie die evangelischen Reichsstände. Mehrerorts wurde nachgegeben. Zürich und Bern, letzteres zugleich als Herr der Waadt, hielten lange an der Konsensusformel fest, ersteres, bis sein Kirchenhistoriker, der berühmte J. J. Hottinger, starb. Ein letztes Beispiel der Unverträglichkeit wurde an J. J. Wettstein in Basel statuirt, „den unheilbaren Widerspruch aufzeigend, in welchen der stabil-orthodoxe Standpunkt mit den unabweislichen Bedürfnissen des Zeitalters geraten war".

Noch durch das erste Dritteil des 18. Jahrhunderts wird die strenge Orthodoxie festgehalten. Doch begann nun, zunächst in der westlichen Schweiz, während Zürich und Bern lange zurückblieben, der Umschwung, wie derselbe denn überhaupt, da die andern reformirten Kirchen durch allerlei abgehalten wurden, vor allem der Schweiz zufiel. Nur irrtümlich wurden bislang als treibende Faktoren dieses Umschwunges die um diese Zeit sich geltend machenden Einflüsse des Pietismus und der Philosophie genannt. Diese haben nicht nur diesen Vorgang nicht gefördert, sondern noch vielfach irritirt. Die Bewegung geschah hauptsächlich aus der Kirche selbst heraus, und hat vor allem Joh. Friedrich Osterwald in Neuchatel, Samuel Werenfels in Basel und Joh. Alphons Turettin in Genf zu Vertretern. „Osterwald repräsentirt den allgemein sich ankündigenden Umschwung, ein edler frommer Mann, der aber die theoretischen Interessen an reiner, genauer, überall die strengste Rechtfertigung verlangenden Lehre nicht teilt. Ein einfach biblisch kräftiges Christentum genügte ihm. Die alten Zentraldogmen sind ihm nicht mehr das Zentrum.“ Werenfels, der, wie wohl er das Dogma der Prädestination stehen lässt, mit seinem Scrupulus de prædestinatione bei einem Calvin kaum gut angekommen wäre, „tadelt die scholastische Orthodoxie, den Streit über die Spitzfindigkeiten der Schulen, über Formeln des Ausdruckes, unfruchtbare Spekulationen, und ermuntert dagegen, lieber die Herrschaft der ganzen Kirche Christi durch unsern Dienst auf der ganzen Erde zu verbreiten, alles auf den Kern und das Wesen des Christentums selbst zu bauen, in welchem alle Christen und Zeitalter zusammen stimmen“. Turettin macht sich nichts daraus, die in den Zentraldogmen enthaltenen Antinomien einfach stehen, und so die Dogmen in der Hauptsache nebenaus liegen zu lassen. „Am besten benehmen sich die, welche die verborgenen Ratschlüsse Gottes lassend, die geoffenbarten treu zu erfüllen bemüht sind.“

Wiewohl Zürich durch Einfluss des gut orthodoxen Hottinger dem Umschwunge lange widerstanden hatte, kam er nun unter dessen Nachfolger J. J. Zimmermann nur um so entschiedener und noch ein Erhebliches über die blos gemilderte Kirchenlehre eines Werenfels und Turettin in den Arminianismus hinaus. Zimmermanns Einfluss war ein hochbedeutsamer. Seine Angriffe auf die Orthodoxie waren scharf und fanden in vielen Anfeindungen ihre Entgegnung. Eine Anzahl Diener des Wortes kann nicht umhin, in einem Bedenken gegen den Herrn Professor u. A. zu konstatiren, dass er „die

Theologos insgemein schlecht rekommandiret, insbesondere die für die Lehre der Wahrheit eifrigen Lehrer als blinde, lieblose Ketzermacher durchzieht“ etc.

Nachdem noch des völligen Umschwunges in Genf Erwähnung getan worden, und wie die orthodoxen Zentraldogmen überall, in England, Holland und Deutschland, Zurücksetzung erfuhren, schliesst Schweizer seine Zentraldogmen mit den Worten: „Das Wesen des Protestantismus steht fest, die Unentbehrlichkeit der unverdienten, frei, aber geordnet waltenden Gnade in Christo für die empirisch gegebenen sündhaften Menschen; die dogmatische Verarbeitung aber der rein christlichen Grundsätze, somit gerade die Zentraldogmen bedürfen, wie ihre konsequente Ausbildung in der reformirten Kirche zeigt, einer Umgestaltung, da sie in ihrer orthodoxen Gestalt sich unhaltbar erwiesen haben. Das 18. Jahrhundert hat dieses dargetan durch die edelsten und frommsten Männer, welche es aufweist. Ist später die Entwickelung unterbrochen und missleitet worden durch revolutionäre Stürmer, welche noch schlimmer gewirkt hätten, wenn sie in der Kirche Zustände des 17. Jahrhunderts angetroffen hätten, so bleibt die Tatsache doch stehen, dass die nötige dogmatische Umgestaltung aus innerlichen kirchlichen Bedürfnissen selbst eingeleitet worden ist und werden musste. Die unvermittelte Restauration der älteren Orthodoxie ist ein geschichtswidriges Unterfangen, das nur Verderben bringen kann. Die Andeutungen der aufgegebenen Berichtigung würden eine so durchaus andere Behandlungsweise erfordern, dass sie von diesem mehr referirenden Werke nicht umfasst werden können.“

Schweizer hat in der Einleitung zum 1. Band nicht zu viel gesagt, wenn er die Zuversicht ausspricht, dass, wer die Mühe, seine Zentraldogmen durchzulesen, nicht scheut, über reformirte Lehre gründlich sich orientiren wird. Es ist ein klassisches Werk, aus der Überfülle bekannten und unbekannten Aktenmaterials sorgsam zusammengetragen. Im Stoff ist möglichste Kürze beobachtet, und doch sind wichtige Schriften, wie Zwinglis de providentia und ähnliche inhaltlich fast vollständig wiedergegeben. In erster Linie lässt Schweizer die Materie selber reden, doch nimmt man dann dankbar die gedrängten und durchsichtigen Ausführungen zu Hülfe, mit denen er jeweilen den Zusammenhang herstellt.

Das Ganze ist ein Werk für die Dauer geschaffen, überraschend viel Neues bietend, wie Vatke zu einem theologischen Freunde sich

äusserte. Zwar musste Schweizer im Vorwort seiner 1863 erschienenen Glaubenslehre noch sich beklagen, dass zwar sein Werk über die Zentraldogmen „nicht nur von Fachmännern, sondern auch von Stahl, „„abgesehen (natürlich) von des Verfassers Reflexionen““, als ein willkommenes Werk benutzt worden ist, aber in keinem der grösseren Journale Deutschlands bisher angezeigt oder beurtheilt wurde, obgleich es das einzige ist, welches die dogmatischen Bewegungen der reformirten Konfession aus schwer zugänglichen Quellen wieder vorführt und darum von den Fachmännern gerne benutzt wird. Dieses deutsche Ignoriren hat mich indessen weniger überrascht, als dass die französischen Protestanten von einem Werke nichts zu wissen scheinen, welches die Beweguugen ihrer Dogmatik der Vergessenheit entreissen wollte“. Seither ist es nun allerdings in manchen Stücken besser gekommen, aber noch vieles muss, besonders auch ab Seite der Historiker, zur richtigen Würdigung dieser Arbeit geschehen.

Bequem lag das Buch nicht allen; man hatte, besonders auch auf orthodoxer Seite, so viel mit dem angeblichen richtigen Lehrbegriff und dessen immer noch rechtgläubiger Fassung gross getan, dass man von dem, was sich nun als der eigentlich altreformirte Lehrbegriff herausstellte, etwas sonderbar überrascht wurde. Das Schlimmste dabei aber war, dass man nichts dawider haben konnte; denn Schweizers Arbeit erwies sich als eine dogmenhistorische Musterleistung. Willkommen aber allerdings musste sie allen denen sein, welchen es mit einer Union ernst war. Denn so wenig Schweizer dazu Hand bot, irgend etwas an dem scharf geschnittenen altreformirten Lehrbegriff abschwächen zu lassen, so guten Grund zu einer Union hat er doch mit seinem streng geschichtlichen Nachweis gelegt, dass die ursprüngliche Lehre der Reformatoren eine möglichst gemeinsame war und bei aller Hinneigung der lutherischen Lehrfassung ins anthropologische, sowie der reformirten ins theologische, in den protestantischen Grundvoraussetzungen die gleiche geblieben ist.

Auf der Union, die in zeitgemässer Weise die sich ergänzenden Besonderheiten der protestantischen Konfessionen vermittelt, gründet das dritte bedeutsame Werk Schweizers, die in 1. Auflage in den Jahren 1863—72, in 2. Auflage 1877 erschienene „Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“ [1]), welche das Glaubensbewusstsein der gegenwärtigen evangelischen

[1]) Leipzig, Verlag von S. Hirzel.

Kirche zum wissenschaftlichen Ausdruck bringen will. Nicht zunächst aus Dogmen und Symbolen, auch nicht ohne Weiteres aus der Bibel, noch aus der Vernunft und Erleuchtung Einzelner entnimmt diese Glaubenslehre ihren Stoff, sondern aus dem allerdings von alledem, von der ganzen christlichen Erfahrung beeinflussten Selbstbewusstsein der jetzigen kirchlichen Entwickelungsstufe. An den Schriftzeugnissen erweist sie ihren christlichen, an den Symbolen und der übrigen Tradition unserer Kirche ihren evangelisch-protestantischen Charakter. Nur diese allerdings nicht leichte Art ist die ächt protestantische. Dieser „protestantischen Glaubenslehre" stehe die Dogmatik als „Kirchensatzungswissenschaft" gegenüber. Insofern die Dogmatik ihren wissenschaftlich darzustellenden Stoff an der geschichtlichen Kirchensatzung, dem Dogma habe, könne sie nur die Bedeutung einer geschichtlichen Wissenschaft beanspruchen. Die Absicht, in welcher der Verfasser sein Werk geschrieben, gibt er in den Worten der Einleitung kund: „Einst haben die Väter ihren eigenen Glauben bekannt, jetzt hingegen müht man sich ab, ihre Bekenntnisse zu glauben. Mit dem Apostel konnten sie sprechen: „„ich glaube, darum predige ich""; jetzt aber hat sich vielen auch dieses umgekehrt zum stillen Geständnis: „ich bin Prediger, Theologe, Gemeindeglied, darum glaube ich, oder muss mich bemühen, glauben zu können". Wer sich dieses auferlegt und es durchsetzt, wird, was er sein Gläubigsein nennt, als ein sauer errungenes Werk und Verdienst ansehen, gewöhnlich auch, je stärkere innere Bedenken und Anklagen dabei zu unterdrücken waren, um so gereizter den selbst gemachten dogmatischen Glauben verfechten. Leider hat sich bei dieser für Gesinnung und Charakter, wie für die Kirche und Gesittung überhaupt bedenklichen Lage der Dinge das ernst fromme Ringen nach Erneuerung und Leben aus dem Evangelium in ein verderbliches Zerrbild umgewandelt, in das blos amtlich veranlasste Sichaufnötigen eines Dogmensystemes, welchem die aufrichtige Überzeugung nicht mehr folgen kann, so dass nur Selbstüberlistung oder Selbstvergewaltigung das nicht mehr fromme, sondern abergläubige Ziel willkürlich genug zu ergreifen sucht. Mag Einzelne zufällig die Aufgabe leichter ankommen, jedenfalls werden sehr viele das Gesagte auf sich beziehen müssen; die Tatsache aber sollte jedes Glied der christlichen Kirche auffordern, das Seinige zu tun, um eine Heilung so krankhafter Zustände herbeizuführen."

Biedermann[1]) erklärt sich in seiner 1869 erschienenen Dogmatik mit Schweizers Devise: „keine Dogmatik mehr!“ für den Fall vollkommen einverstanden, als das heissen will: kein Dogmatismus in der Glaubenslehre und kein Dogmenzwang in der Kirche mehr! nicht aber, insofern Dogmatik die wissenschaftliche Verarbeitung des kirchlichen Dogmas selbst sei. Sie als blosse Darstellung des Dogmas in seiner geschichtlichen Entwickelung, und nicht auch als die freie Entwickelung des diesem Stoffe innewohnenden Prinzips zu seinem reinen Gedankenausdruck zu verstehen, sei einseitig. Vielmehr müsse, um die Absicht Schweizers, eine aus der Gegenwart heraus resultirende Glaubenslehre zu schaffen, der subjektiven Willkür dadurch vorgebeugt werden, dass jene nicht ohne Weiteres und allgemein vom modernen Bewusstsein entnommen, sondern aus der in geschichtlicher Entwickelung zur Gegenwart heraufgeführten Dogmenlehre als das Glaubensbewusstsein der gegenwärtigen Entwickelungsstufe abgeleitet wird. Die Dogmatik soll sein: die Wissenschaft vom Dogma, wie sie die einzelnen Glaubenssatzungen ganz und gründlich verarbeitet, „d. h. für's erste sie durchgängig auf ihren einheitlichen Grund, ihr Realprinzip zurückführt, und für's zweite den Inhalt dieses Prinzips, mit Kritik seiner geschichtlichen Entfaltung zum kirchlichen Dogma und mit allen Hülfsmitteln des wissenschaftlichen und religiösen Bewusstseins auf seiner gegenwärtigen Entwickelungsstufe, frei in die dieser entsprechende Form ausprägt.“ Schweizer erinnert in einem Nachwort seiner christlichen Glaubenslehre, 1. Auflage, daran, wie der Name Dogmatik, erst im 17. Jahrhundert und im stärksten lutherischen Dogmatismus aufgekommen, nicht unbedenklich, jedenfalls aber nicht so sprechend sei, als Glaubenslehre, wie ferner nach Biedermanns Art, an dem in die Glaubenslehre mitgenommenen Dogmenmaterial, das gegenwärtige Glaubensbewusstsein herauszuentwickeln, darum auch eine Willkür liege, weil solches wegen des zu reichen Materials doch nur an Hand eines einzigen, des Zentraldogmas, geschehen konnte, und wie endlich die in Biedermanns Dogmatik angewendete Grundmethode gefährlich sei, nämlich die Anwendung der Phänomenologie des Geisteslebens auf unsern Stoff, welcher aus phantasievoll religiösem Vorstellen sich bestimmter zu Dogmen fixire, und da diese in Widersprüche sich

[1]) Prof. Dr. E. Biedermann, Christliche Dogmatik, bei Orell Füssli & Cie. S. 9 und 15 ff.

auflösen, auf den unserm Geisteswesen immanenten Gehalt als auf ihre reine Wahrheit durchzuarbeiten sei.“ Diese von Schweizer noch in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre in unverändert freundlicher Weise mit Biedermann teilweise weiter ausgeführte Kontroverse hinterlässt auf Dritte etwa den Eindruck, wie ihn Pfleiderer [1]) festhält, wenn er eine Differenz nicht sowohl im prinzipiellen Standpunkt, als vielmehr in der formalen Methode heraushebt. Es könne sich ja auch bei Biedermann nicht darum handeln, abstrakte metaphysische Theoreme an die Stelle des religiösen Lebens und Fühlens zu setzen, was eine arge Verkehrtheit wäre, sondern nur mittelst philosophischer Kritik, analytisch und synthetisch die Dogmen aus ihrem Grund, nämlich aus dem Wesen des religiösen Geistes zu begreifen. „Ich muss“, sagt Pfleiderer, „in Schweizers Glaubenslehre eine durch und durch philosophisch durchgebildete Wissenschaft vom christlichen Glauben erblicken.“ Und das hindert den gleichen Gewährsmann nicht, an eben dieser Glaubenslehre rühmend es hervorzuheben, wie „sie in der allgemein verständlichen Sprache der gebildeten Welt aus dem Vollen und Ganzen des heutigen Gemeindebewusstseins herausschöpft“; ferner das Positive des gemeinsamen religiösen Glaubens in keiner Weise hinter der kritischen Negation zurücktreten lasse und zudem für die kirchliche Praxis leicht verwendbare Resultate biete.

Es kann nicht von uns erwartet werden, dass wir in dem engen Rahmen dieser Arbeit ein nur annäherndes Bild dieses Schweizer'schen Werkes, oder gar einen zusammenhängenden Auszug geben, wie solches bei den Zentraldogmen noch zur Not geschehen konnte. Es ist auch bei dieser christlichen Glaubenslehre weniger nötig, weil der Verfasser selbst deren reichen Inhalt in prägnanten Sätzen je zu Anfang jedes Paragraphen und übersichtlich in einem reichlichen Inhaltsverzeichnis skizzirte. Doch hoffen wir noch so viele Andeutungen zur Charakteristik des Ganzen geben zu können, dass Vielen, die diese bedeutsame Arbeit nicht schon kennen, sich ihr nicht länger entschlagen.

Durch Kombination der sogenannten scholastischen, in geoffenbarte und natürliche Theologie trennenden Methode mit der aus dem Begriff der Religion selbst hervorgehenden Föderal- und der Trinitarmethode gewinnt Schweizer den Einteilungsgrund für die Glaubenslehre.

---

[1]) Protestantische Kirchenzeitung, 1873. S. 383 ff.

Der erste Haupttheil derselben handelt von den Aussagen des christlichen Selbstbewusstseins über die Grundlagen des evangelisch-kirchlichen Glaubens, nämlich über das Wesen der Religion, dann des Christentums und zuletzt des Protestantismus. Der zweite Hauptteil legt den elementaren religiösen Glauben im christlichen dar, oder die Religion, wie sie in der Naturwelt geweckt und in der sittlichen Welt gesteigert wird. Ihre Vollendung innerhalb der Erlösungsreligion weist ein dritter Hauptteil, der wiederum in die noch im 1. Band ausgeführte Ökonomie des Vaters, und die je im 2. und 3. Band durchgeführten Ökonomieen des Sohnes und hl. Geistes zerfällt.

Wenn Schweizer zwar die Religion als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklärt, worin das menschliche Selbstbewusstsein das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen inne wird, wenn er dann weiter ausführt, wie sie aus dem Geahnten in das Bewusste und Gewollte sich entwickelt, einerseits das Unterschiedensein der Welt von Gott, anderseits das Bezogensein der Welt auf Gott setzend, so werden wir dabei allerdings zunächst an Schleiermachers Definition der Religion erinnert, dürfen aber nicht übersehen, wie Schweizer, indem er den objektiven Inhalt und die psychologische Form der Religion auseinanderhält, jene zeitgemäss berichtigt. Treffend wird gesagt, dass das geschichtliche Christentum, welches nicht blos die höchste Stufe in der Religionsentwickelung einnimmt, sondern mit der vollendeten Idee selbst zusammenstimmt, zum Fundament hat: „Vertraue auf die erlösende Gnade, so wirst du, obwohl dem Gesetze nicht genügend, gerechtfertigt", während die Gesetzesreligion sich dahin äussert: „Tue dieses, so wirst du deiner Werke wegen gerecht und selig." Einleuchtend wird Christi Befähigung, die Mittlerwürde für die reine Erlösungsreligion darzustellen, weder in seiner Abt ammung, noch seiner Wundergabe oder seinen Talenten, auch nicht m Heroismus seiner Person gesucht, sondern insofern er „als Träger des freien, ungehemmten, somit einer Erlösung nicht erst bedürftigen, freudigen Gottesbewusstseins aufgetreten ist, und dass er dieses als die beseelende Macht seiner Person darstellt", während freilich die folgende Bemerkung: „Wir schauen in ihm das reine Abbild des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung, ohne darum den idealen und den historischen Christus schlechthin zu vereinerleien", trotz der schönen Vermittelung bei Schweizer zwischen dem Historischen und der überall wirkenden Idee, einem die Frage nahe legt, ob es denn wirklich mehr als des historischen Christus bedarf, indem

ja auch eine exakte Evangelienkritik die Verwirklichung des Ideals genugsam anerkennt.

Mit einem wirklichen Fortschritt führt Schweizer auch über die Frage hinweg, womit in Dogmatik und religiösem Leben überhaupt am Besten das ächt Christliche gemessen werde. Die Kirchenväter hielten sich an die analogia fidei et caritatis, wie sie dieselbe glaubten als innersten Gehalt des Christentums erfasst zu haben; später gab die päpstliche Autorität die ausschliessliche Richtschnur. Der Reformation stand die Bibel obenan, für deren Deutung aber bald wieder eine besondere Wegleitung für nötig erachtet wurde. Auch die Vernunft, womit sich der Rationalismus behalf, konnte nicht in allen Fällen die Tiefen christlicher Wahrheit ergründen. So schien denn ein erlösendes Wort gesprochen, da Schleiermacher das christliche Selbstbewusstsein als die Instanz aufführte, welcher das Kriterium der Wahrheit in religiösen Dingen zunächst zukomme. Aber dieses fromme Gefühl erwies sich bald als eine zu unbestimmte, subjektive Grösse. Da fährt nun Schweizer fort: „Wie aber das fromme Selbstbewusstsein vom gegebenen überlieferten Christentum bestimmt wird, so muss es noch von einer andern Seite her, als nur der historischen, bestimmt werden, von der Idee der Religion selbst, soweit wir durch christliche Erfahrung befähigt, dieselbe zu erkennen vermögen. Die sittlich-religiöse Vollkommenheit des Menschen ist eine in uns lebende, gerade durch die christliche Erfahrung geweckte und geförderte Idee und bestimmt, in Vorstellungen sich aussprechend, unser frommes Gefühl mit. Was daher aus der historisch-religiösen Erfahrung, der Überlieferung entnommen, dieser Idee, soweit sie in uns lebt, widerspricht, das erscheint uns nicht als Wahrheit.“ Und an anderer Stelle fährt der Verfasser fort: „Wie im objektiven Erkennen die Wahrheit sicher gestellt wird durch das Zusammentreffen der empirischen Wahrnehmung mit der spekulativ gewonnenen Idee, so in der Religion durch das Zusammentreffen der Erfahrung mit der religiösen Idee. Dass das Christentum seinem wesentlichen Gehalt nach mit der Idee der vollendeten Religion zusammentrifft und nur deren Verwirklichung sein will, ist der Vorzug, welcher ihm die immerwährende Dauer sichert.“ Aus dieser Idee erwächst nun ein neues Kriterium. „Die Leitung in immer vollere Wahrheit findet sich im Aufeinanderbeziehen der fortschreitenden christlichen Erfahrung und der mittelst dieser immer reiner in uns auflebenden Idee absoluter Frömmigkeit und Sittlichkeit, so dass, was diesen nicht

genügt, auch nicht ächt christlich sein kann, wie alt immer es wäre, und wie lange immer dogmatisch es gegolten hätte. Dieses ist das Wahre des Christenthums und seine oberste Wahrheitsregel."

Wenn eingewendet wurde, dass Schweizer nun doch zu viel aus dieser Idee der Religion, wie sie sich im religiösen Selbstbewusstsein manifestirt, ableite, so dürfen wir nicht übersehen, welch bedeutsame Einwirkung seitens der geschichtlichen Vergangenheit und der gleichzeitigen Erfahrung auf diese religiöse Idee und das religiöse Selbstbewusstsein nach dem oben Gesagten jederzeit angenommen werden darf.

Klar und durchsichtig wird im Weiteren das Wesen des Protestantismus, im Streben nach dem reinen Christentum, als in einem in der Kirche stets lebendigen, vorwärts drängenden Prinzip dargestellt, und zunächst das formale, den Weg zur Ausmittelung der Wahrheit aufzeigende Prinzip in der Autorität der hl. Schrift in zutreffender, bei der Unterscheidung einer dreifachen Autorität derselben dann beinahe zu genauer Weise charakterisirt. Das Materialprinzip des Protestantismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, soll die höchste und letzte Instanz der christlichen Wahrheit sein und dartun, wie allen Trübungen, z. B. durch blosse Gesetzesreligion gegenüber das Christentum als Gnaden- und Erlösungsreligion, zu fassen sei. Der Umstand, dass nach Schweizer'scher Ansicht selbst die für Glaubenslehre in Anwendung kommende Methode aus dem christlichen Selbstbewusstsein hergeleitet wird, lässt die bisher behandelten Abschnitte nicht wie sonst als Prolegomena, sondern organisch im Ganzen der Glaubenslehre eingereiht erscheinen. Und ein grosses Gewicht legt nun der Verfasser auch darauf, die Einheit der Natur-, sittlichen und Heilsordnung nachzuweisen, indem er die beiden ersten nicht abgesondert für sich, sondern als elementar-religiösen Glauben im christlichen darstellt, und damit einerseits das Christentum in einen organischen Zusammenhang mit diesen Vorstufen bringt, die sich unter dem Gesichtspunkt des Christentums viel gehobener ausnehmen, anderseits gleichwohl dessen Dignität als vollkommenster Religion durchaus nichts abkargen lässt. Weite Ausblicke für die Erklärung göttlichen Machtwirkens, den Umfang der Sünde und Ähnliches werden damit erschlossen, und gerade innerhalb dieses organischen Zusammenhanges tritt so recht hervor, was Schweizer auch besonders betont, dass das Christentum mit einem neuen, erlösenden Prinzip, mit einem Mysterium in die Welt eingetreten ist, wie es eben

zuvor nicht dagewesen sei; ein Gesichtspunkt, der, so schwer es mitunter fallen mag, nun eben ganz bestimmt auch in den neuern religionsgeschichtlichen Arbeiten wird festgehalten werden müssen.

Natur und sittliche Ordnung, am meisten aber die Heilsordnung selbst bilden die Stufen zu immer vollerer Erkenntnis Gottes, der aber in seinem innersten Wesen unergründlich ist, daher auch mit keiner dogmatischen Formel umschrieben werden darf. Durch die Ordnungen der wechselnden Natur hindurch, hinaus über das „Soll" der Gesetzgebung wird der Mensch zu dem neuen Leben im Christentum getrieben. Gottes Betätigung aber innerhalb dieses Heilslebens gibt uns nun auch erst die richtige Erkenntnis von ihm. Durch die verschiedenen Stufen des natürlichen, sittlichen und erlösenden Reiches uns entgegentretend, ist er doch der Eine und ungeteilt. „Durch diese Stufen und durch diese Unterscheidung gewinnen wir die ganze Fülle der Gottesidee, auch so aber uns demütigend zum Geständnis, dass wir doch nur eine abbildliche Gotteserkenntnis erlangen können und Gott nur inne werden und erkennen, so wie er im frommen Bewusstsein inne geworden und erkannt werden kann." Es wird nun aber um dessen willen, dass Schweizer sich von anderweitigen Auseinandersetzungen über Gott fern hält, niemand seiner Glaubenslehre einen negativen Charakter beilegen wollen. „Zu den Führungen im Heilsleben", sagt er zum Schlusse des 1. Bandes, „wirken mit die Regierung der sittlichen und natürlichen Welt, daher wir alles, was geschieht, in ein Abhängigsein schlechthin von Gott aufnehmen, alles wirksam mitempfinden für das Heilsleben und seine Vollendung. Dass diese Frömmigkeit das Wesen des Christentums sei, das ewig Berechtigte in der gegebenen christlichen Kirche, die in dieser sich geschichtlich verwirklichende Idee der vollendeten Religion als Religion der Erlösung, ist dem christlichen Selbstbewusstsein um so mehr ausgemacht, je mehr es rein zu sich selbst kommt. Daher darf nichts in der Kirche diesem Wesen des Christentums widersprechen, nichts es hemmen, trüben, schwächen oder irreleiten. Was wir als solche Wirkung übend erkennen, das weisen wir zurück kraft unserer evangelischen Freiheit, die immer zu protestiren hat gegen die traditionellen Verunreinigungen, oder gegen das Festbannen der christlichen Wahrheit in irgend einer zeitlichen Zuständlichkeit."

Im 2. Band wird die Ökonomie des Sohnes behandelt, so nämlich lautet der von Schweizer pietätsvoll herübergenommene Titel für das, was wir sonst kurzweg Christologie nennen würden. Wenn

in derjenigen des Vaters das Wesen der Erlösungsreligion gezeichnet wurde, so hier und in der Ökonomie des hl. Geistes deren Verwirklichung. In Christus vollendet geoffenbart, hat diese Erlösungsreligion in ihrem Aneignungsprozess eine Steigerung durchzumachen. Idee und Erscheinung derselben erscheinen in Jesu als Prinzip geeint. „Sobald wir statt jener hellenistischen Begriffe von göttlicher und menschlicher Natur in einer Person und von drei Personen in einer Natur die unserm jetzigen Denken eigenen Begriffe von Idee und Erscheinung, Ewigem und Zeitlichem, Wesen und geschichtlicher Verwirklichung auf die Christologie und Pneumatologie anwenden, werden die alten dogmatischen Bestimmungen über das Verhältnis dieser Begriffe zu einander uns verständlicher.“ Und weiterhin sagt Schweizer: „Sagen wir göttliche und menschliche Natur, so verstehen wir darunter zunächst eine gegenseitig sich ausschliessende Zweiheit, und doch sollen sie eins werden; sagen wir aber Idee und Erscheinung, so nennen wir eine Zweiheit, die von vorneherein zum Einswerden befähigt ist, und doch sind sie nicht einerlei, noch wird die eine in die andere verwandelt, noch beide vermischt, noch bloss aneinander gefügt.“ Evident wird dargetan, wie der dogmatischen Christologie und Pneumatologie seit der Reformation bestimmt sei, in die religiös-ethische aufzugehen, und wie bei aller Betonung der ächt menschlichen Natur Jesu doch die einzigartige Würde desselben streng festzuhalten sei, welcher Aufgabe Schweizer nun so eifrig nachlebt. Person und das uns in erster Linie berührende Werk Christi müssen in Übereinstimmung stehen, um den absoluten Wert und die einzige Art Christi recht darzutun. Über diese beiden Punkte handeln die nächstfolgenden Kapitel.

Wir können hier nur wenige Gesichtspunkte darüber geben, wie der Verfasser sich dieser Aufgabe erledigt. Er verweist gründlich die Einseitigkeit, Jesus, der die reale Erscheinung der Idee der Religion darstellt, blos als Lehr- oder Vorbild, das über die andere Menschheit durch seine Tugend hervorragt, zu verstehen. Er tadelt es aber ebenso als unrichtig, sich mit der Idee und ihrer Vollkommenheit allein abfinden zu wollen, während doch diese gerade, um sich ausbreiten zu können, ein solches Lebenszentrum muss gefunden haben. Verkehrt nennt es Schweizer im Weitern mit Recht, dass man von der Würde Jesu eine Mustergiltigkeit seiner Person und Gaben auf allen Lebensgebieten verlangt, während er doch einzig da, wo es sich um das sittlich-religiöse Leben als solches handelt, in seinem

Thun und Lassen, in jeder seiner Kundgebungen Zeugnis abzulegen hat von seinem besondersartig auf Gott gerichteten Wesen. Während Schweizer den Kern von Jesu Persönlichkeit in der erlösenden Liebe findet, welche sich als die höchste Bestimmtheit Gottes selbst offenbart, weist er anderseits wiederum gründlich die dogmatisirende Vorstellung ab, als ob etwas von Gottes ontologischen unendlichen Bestimmtheiten, von seiner göttlichen Natur in Jesu inkarnirt sei.

Schweizer kommt um so leichter über eine Reihe von Momenten, die Jesu Person und ihre Entwickelung betreffen, hinweg, als er ganz entschieden ihn wie seine Religion aus der von der Dogmatik extra geschaffenen Wunderwelt herausnimmt und in die allen gemeinsame Natur- und Sittenordnung einreiht. Dem „Leben Jesu“ gesteht er sein unbedingtes Recht in der Christologie zu. „In der Christologie ist nicht blos Logik und Dialektik, sondern weit mehr noch die historische Kritik und Psychologie massgebend.“

Das „Werk Christi“ scheidet Schweizer nach der immer noch so brauchbaren Einteilung in das prophetische, hohenpriesterliche und königliche Amt. Dieses Kapitel ist besonders reich durch genaue Befragung des Schriftbeweises.

In Analogie des alttestamentlichen Prophetentums gehört zu Jesu Prophetenamt neben dem Weissagen auch das Wunderwirken. Über das letztere lautet Schweizers Urtheil: „Ob auch nicht absolute Wunder, hat Jesus doch Wirkungen zu Stande gebracht, die als Wunder erschienen sind.“ Er schliesst den einschlägigen Passus: „Die Glaubenslehre kann gerade in diesem Gebiete, das nicht unmittelbar zur erlösenden Wirksamkeit Christi gehört, ganz ruhig vieles ungelöst stehen lassen, überzeugt, es werde eine fortarbeitende Exegese und Kritik weder absolute Wunder als historisch vorgefallene herausbringen, noch den Satz umstossen, dass mit Christi Wirksamkeit auf das Geistige eine diese unterstützende Heilgabe sich bethätigt hat, die den Eindruck des Wunders hervorruft und doch nur ein in der geordneten Gesamtheit der Dinge enthaltenes, wenn auch selten nur unter besonderen Umständen hervortretendes Element ist. Namentlich wird aber der andere Satz sich bewähren, dass Christus selbst seine Gottessendung weder auf diese Wunder gründet noch überhaupt der Wundersucht hold ist.“ Im hohenpriesterlichen Amt wird über die Lehren von der Genugthuung, den Opfertod u. s. w. an Hand der Schrift Kritik geübt; ächt reformirt wird eine Beeinflussung Gottes durch den Gehorsam bis zum

Kreuz verneint, vielmehr dieser als Gottes eigener ewiger Liebeswille gedeutet. „Der Kreuzestod aus Liebe erweckt Gegenliebe, er ist das vollendete sittliche Opfer und entscheidend wirksam geworden für das Freiwerden der christlichen Erlösungsreligion von der jüdischen Gesetzesreligion.“ Was uns Christus im Stand der Erhöhung ist, führt der Verfasser am Schluss des Werkes Christi aus. Die Höllenfahrt Christi wird dahin gewiesen, wo sie hingehört, Ausdrücke, wie das Gesetztsein zur Rechten Gottes und ähnliche auf ihren wahren Sinn gedeutet, und der Abschluss gesetzt wie folgt: „Die erlösende Wirksamkeit Christi ist mit der des Prinzips der Erlösungsreligion so geeint, wie seine Person mit demselben eins geworden ist.“

Der dritte Band[1]) der christlichen Glaubenslehre umfasst die dritte Abtheilung der Erlösungsreligion, die Ökonomie des hl. Geistes. „Die Erlösungsreligion, in der Ökonomie des Vaters nach ihrer wesenhaften Idee, in der des Sohnes als in Christus verwirklicht betrachtet, ist endlich in der Ökonomie des hl. Geistes als der Menschheit anzueignende darzustellen.“ Etwas verwirrend ist nun auf den ersten Blick, dass Schweizer, wiewohl er diese zueignende Gnade nicht mit dem trinitarischen hl. Geist, der für ihn ganz ausser Frage kommt, identifizirt wissen will, gleichwohl, entgegen dem bisherigen Usus, auch bei der Ökonomie des hl. Geistes, in Analogie zu den vorangegangenen Ökonomieen nach Person und Werk unterscheidet. In den die erstere beschlagenden Abschnitten wird dann von der applizirenden Gnade und den Gnadenmitteln eingehend geredet. „Fast nur die reformirte Dogmatik bei ihrer energischen Gottesidee zeigt das Bedürfnis einer besonderen genaueren Lehre von der Gnade, so dass jedem Moment des Heilslebens in uns immer auch ein Moment im Begriff der Gnade entspricht, und darum von berufender, rechtfertigender, heiligender, vollendender und verherrlichender Gnade die Rede ist. Immer aber bleibt dieser Abschnitt viel kürzer als der vom Gnadenwerk, in welchem unser Berufen-, Gerechtfertigt-, Wiedergeboren-, Geheiligt- und Vollendet-Werden gelehrt wird, samt den Gnadenmitteln, welche dabei zur Verwendung kommen. Ja der Abschnitt wird um so reicher, weil er wie das Heilsleben des Einzelnen so das vollendete in der Herrlichkeit, somit die Eschatologie mit umfasst. Die Materien des zweiten Abschnittes sind in der Tat viel zahlreicher

[1]) In der 2. Auflage die zweite Hälfte des 2. Bandes.

und manigfaltiger als die des ersten, daher denn beider Umfang ein sehr ungleicher bleiben wird; nur darf der erste nicht übergangen oder bloss flüchtig und kurz behandelt werden; denn mit diesem seinem gewöhnlichen Schicksal hängt unstreitig zusammen, dass der Begriff dieser hl. Geistesgnade ein so unsicherer und unentwickelter hat bleiben können."

Aus dieser allerdings nun sehr reichen Art, wie Schweizer den ersten Teil ausbaut und die Materialien des zweiten Teiles verwendet, können wir hier nur das nötigste herausheben. Niemand möchte, als der Verfasser, berufener gewesen sein, über die in der Dogmengeschichte zu so ausserordentlicher Bedeutung gelangte Lehre von der Prädestination ein Urteil abzugeben. Wie viel des anthropomorphischen sie durch ihren Determinismus und Partikularismus in Gott hineinträgt, der so einerseits recht tief ins endliche Leben heruntergezogen wird, und wie einer gewissen Verwirrung in dieser Dekretenlehre von keinem der in der Geschichte gemachten Versuche abgeholfen wurde, weist Schweizer überzeugend nach, um dann den Ausweg zu zeigen. „Was die Dekretenlehre leisten soll für die Demut, welche alles Heilsleben nur der Gnade verdankt und für die Sicherheit des in Christus gegebenen Heils, wird wahrer geleistet durch die ewig gleich sich erweisende Gnade selbst". Nicht in Gottes Heilswillen, erklärt Schweizer auf feine Weise, sondern in Gottes Regierung auf den Stufen der natürlichen, sittlichen und christlichen Welt findet der Partikularismus seine Erklärung. Denn wie also nun verschiedene Ordnungen angenommen werden, und dass, wo in die höhern nicht durchdringt, in den niedern verbleibe, so wird nun der schroffe Gegensatz von Seligkeit und Verdammnis auf vernünftigste Weise einem geschichtlichen Prozess anheimgegeben, wo der jeweilige Gegensatz von Erlösten und nicht Erlösten nur als Durchgangsmoment betrachtet wird, in dem die Gnade zeitlich sich verwirklicht, bis zuletzt der Dualismus also dem Universalismus gewichen ist.

Bei der Wirksamkeit der applizirenden Gnade durch die Gnadenmittel sagt Schweizer u. A.: „Wie die allwissende Allmacht auf uns religiös einwirkt durch ihre Naturordnung, die heilige Güte und gerechte Weisheit durch ihre sittliche Weltordnung, die erlösende Vaterliebe als Gnade und Barmherzigkeit durch ihre Reichsordnung: so ist die applizirende Gnade wirksam durch den Organismus ihrer Gnadenmittel, welcher nichts anderes ist, als die geordnete Wirk-

samkeit der applizirenden Gnade selbst.“ Und weiterhin führt er an: „Die Gnadenmittel sind das sich offenbarende Gnadenwalten selbst, so dass es ein Durchbrechen dieser Gnadenordnung nicht gibt, und eine rein unmittelbare und mirakulöse Gnade nur eine sich nicht offenbarende, somit für uns gar nicht gegeben sein müsste. Wohl erlangen wir ein unmittelbares Innewerden der Gnade, müssen aber dazu geführt werden durch Kundgebungen derselben; denn die Volloffenbarung der Erlösungsreligion im geschichtlichen Christus kann uns nicht ohne geschichtliche Vermittelung zugeeignet werden.“ — „Je bestimmter aber das Einssein der applizirenden Gnade mit ihren Mitteln festzuhalten ist, so dass weder jene ohne diese wirkt noch diese ohne jene, desto nothwendiger muss der Begriff der Gnadenmittel richtig gelehrt werden als ein von den kirchlichen Gnadenmitteln keineswegs ganz erschöpfter; denn sonst müsste das „extra ecclesiam nulla salus“ von dieser gegebenen Kirche und den bekannten kirchlichen Gnadenmitteln ausschliesslich verstanden, die ganze ausser derselben stehende Menschheit aber als eine schlechthin heillose verdammt werden.“ Neben dem Gotteswort, als dem Hauptgnadenmittel und den dasselbe unterstützenden zwei Sakramenten will der Verfasser das Gebet nicht als Gnadenmittel aufgefasst wissen, weil darin unser Tun, nicht aber eine von aussen geschende Gnadenanbietung liege. Sehr zutreffende Bemerkungen folgen über das „Wort Gottes“, das weder immer nur und ausschliesslich in der Schrift sich findet, so wenig als alles in der Schrift Wort Gottes ist. Auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wird dahin klar gelegt, dass zwar in der Erlösungsreligion die Gesetzesreligion gänzlich aufgehoben, aber das Gesetz als Moment enthalten sei, und wie das Evangelium gleicherweise das ideale Heil, als dessen Träger Christum verkünde. Und selbst in der schwierigen Lehre von den Sakramenten findet Schweizer zwischen reformirter und lutherischer Lehre eine Einigung darin, dass er zwar das Heilsgut dem Sakrament immanent erklärt; doch freilich nicht den Elementen, sondern der Handlung als solcher, welche die sinnbildliche Darbietung einer geschichtlichen Idee ist, einer in der Gemeinde wirkenden prinzipiellen Kraft. „Das Heilsgut selbst ist für alle Gnadenmittel dasselbe, durch alle wird es vermittelt und gewährt“. Auf das Abendmahl angewendet, gilt es auch hier „das Heilsgut selbst, angeschaut im sich hingebenden Christus, immer wieder in sich aufzunehmen. Die Sache, durchaus gerade so gegenwärtig, wie

in Taufe und Predigt, ist den Zeichen nicht fern, durchs mündliche Essen leitet sie sich fort in unser Inneres, ganz wie sie durch Wassertaufe sich uns mitteilt oder durchs Hören der Predigt".

Wie am Einzelnen und an der Gesamtheit zunächst in der Zeit, und wiederum an der Gesamtheit und am Einzelnen in der Ewigkeit das Werk des heiligen Geistes sich vollzieht, umschreibt der 2. Theil von dessen Ökonomie.

Die Wiedergeburt, mit ihren Beziehungen zur Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung und Heiligung wird im Heilsleben des Einzelnen besprochen. Die stellvertretende Gerechtigkeit Christi kann nicht an Stelle jenes Glaubensprinzips treten, welches in Christo zuerst rein und voll geoffenbart, subjektiv will angeeignet sein. Treffend wird u. A. gezeigt, wie z. B. die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten gedeutet werden muss, und wie der rechtfertigende Glaube in dieser Wiedergeburt ein Hauptmoment ist. Diese macht noch nicht den neuen Menschen, wohl aber bildet sie die Grundlage zu einer neuen Gesinnung und verlangt nun im Weitern die ausdauernde Heiligung. Das Heilsleben in der Gesamtheit wird durch die streitende Kirche dargestellt. Die im Katholizismus vermengten Begriffe von sichtbarer und unsichtbarer Kirche wurden in der Reformation geschieden, jedoch noch nicht entschieden genug als Kirche und Gottesreich, oder universaler und absoluter Zweck und partikulares Mittel. Schweizer knüpft hier weite Gedanken an, wie: „Da die Christenheit nur als Mehrheit von Partikularkirchen fortbesteht, so hat einerseits jede sich durch Zusammenhang mit der Grundlage als ächt auszuweisen, anderseits haben alle, die dieses leisten, einander brüderlich anzuerkennen, da eben hierin, nicht aber im Aufgehen aller in eine einzige Organisation das höchste auf Erden erreichbare Ziel aufgegeben ist". Bei der rechten Unterscheidung vom christlichen Prinzip in der geschichtlichen Person Jesu, wie weder die orthodoxe noch die Schleiermacher'sche Glaubenslehre solche biete, lasse sich's erklären, dass „Samariter und Heiden dem Heil näher stehen können als viele Kirchenglieder", wiewohl anderseits doch nie an eine Aufhebung der Kirche könnte gedacht werden, die „irgendwie verwirklicht erhalten bleibt bis ans Ende der irdischen Menschenwelt".

Im letzten Abschnitt über das zugeeignete Heil in der Verherrlichung, der zunächst von der triumphirenden Kirche und sodann von der Vollendung des Einzelnen handelt, wird nach kantischem Grundsatz das hinter oder über der Erfahrung liegende als uner-

kennbar an die Postulate der praktischen Vernunft ausgetauscht. Ahnung und Weissagung ist der Inhalt dieser „prophetischen“ Lehrstücke, die soweit nötig, auflösender Kritik zu unterstellen oder dann ihrer Natur nach als Postulate christlicher Frömmigkeit darzulegen sind. In der triumphirenden Kirche wird die Idee der vollendeten Heilsgemeinschaft angeschaut, in der ans Weltende versetzten Wiederkunft Christi das jeden Einzelnen sicher erreichende Gericht verstanden. „Dass Christus richtet, heisst gerade nur, dass alles Loos abhängig sei von ihrem Verhältnis zur Erlösungsreligion oder zur hergestellten Gemeinschaft mit Gott. In der Anschauung des jüngsten Gerichts wird also die Rechtfertigungsweise der Erlösungsreligion bestätigt als das über unser Loos entscheidende“. Unhaltbar ist ein dualistisches Weltergebnis, nur die stets fortgehende Tatsache veranschaulichend, dass das Gericht der Gesetzesreligion den Menschen verurteilend, zum Heilsgericht der Erlösungsreligion hinweist. Prächtig erbaulich sind die Abschnitte über die Vorstellungen von der Unsterblichkeit, wie sie in Analogie zu Christi Auferweckung sich bilden, dargestellt, aus denen wir lieber Citate weglassen, um nicht den Zusammenhang zu zerreissen, mild und friedlich die Lehren über das Gerichtetwerden und die Verdammnis, die der Gesetzesreligion zugehörig, keine entsprechende Bedeutung sich ausbedingen können, gegenüber dem Heil der Erlösungsreligion. „Es ist unveränderlich über aller Zeit so begründet, dass Gesetzesreligion notwendig im Gericht ausgeht. Da nun dieses immer nur die erste Gestaltung des religiösen Bezogenseins auf Gott ist, nur Durchgangszustand, der über sich selbst hinausweist, Gottes Gnade aber alle zur Kindschaft bestimmt hat und immer darauf gerichtet bleibt, jeden aus dem sich in Elend auswirkenden Gesetzesdienst zu erlösen und durch Christus zur Kindschaft zu leiten; so muss am Ende das endliche Geschöpf sich von der unendlichen Gnade gewinnen lassen, und ein Mensch, der noch in Gesetzesreligion gerichtet dasteht, wäre ein noch nicht zu seiner Bestimmung gelangter. Wenn allen ein Fortexistiren nach dem Tode angewiesen ist, so muss das Schlussergebnis das Erlöstsein Aller werden“.

Es ist eine seltene Vereinigung von feinster Dialektik und gemütstiefem religiösem Sinn, wie sie in der vorliegenden Glaubenslehre uns entgegentritt. Dem wissenschaftlichen Urteil gilt es längst als ausgemacht, dass darin eine epochemachende Arbeit, eine Leistung zugleich von höchstem apologetischen Werte vorliegt. Das Buch

wird jedem Pfarrer unentbehrlich, der sich einmal recht darein vertieft hat, unentbehrlich besonders um der schlichten Art willen, womit es auch die schwierigsten Materien zum klaren Ausdruck bringt. Reformirte Klarheit mit lutherischer Tiefe einen sich zu einer Union im edelsten Sinne des Wortes. Ein Beherrschen des reichen, mit in Frage kommenden Geschichtsmaterials hindert nirgends die Originalität der eignen, die Gegenwart zum Ausdruck bringenden Gedankenwelt. Wo man diese Glaubenslehre anfasst, wird man erbaut und in der Erbauung belehrt.

Wir wünschen dem Jubilaren, dass besonders auch diese von uns aufgeführten Hauptwerke einem immer grösseren Leserkreise das zum Gemeingute machen, was er in tiefgründender Gelehrtenarbeit erforscht und in ausgereifter Lehrweisheit in eben so klarem mündlichen Vortrag oftmals seinen Zuhörern nahe gebracht hat, auf dass ihm nicht blos die Genugtuung zu teil werde, gefeiert, sondern auch gelesen und immer besser verstanden zu werden.

Die Autorität der heiligen Schrift und die biblische Kritik.

Von Prof. Dr. Rud. Stähelin in Basel.

Die dogmatische Begründung und nähere Bestimmung der Schriftautorität innerhalb der evangelischen Kirche bleibt immer, so viel auch schon darüber verhandelt worden ist, eine der wichtigsten, aber zugleich auch eine der schwierigsten Aufgaben, vor welche die Theologie sich hingestellt sieht: wichtig sowohl im Interesse des individuellen Heilsglaubens als auch des Fortbestandes und der gegenseitigen Verständigung der kirchlichen Gemeinschaft, aber auch besonders schwierig teils durch die geschichtliche Entwickelung der biblischen Wissenschaft an und für sich, teils durch die eigentümliche Antinomie, die gerade innerhalb der evangelischen Kirche zwischen religiöser Abhängigkeit und freier Selbstbestimmung gegenüber dem geschichtlich Gegebenen obzuwalten scheint. „Christen", sagt Luther in seiner Schrift De servo arbitrio [1]), „müssen gewiss

[1]) Walch X. 2060.

schliessen und bekennen, was sie glauben und halten. Denn der heilige Geist wird darum den Christen vom Himmel gegeben, dass er die Herzen der Gläubigen heilige und sie beständig und gewiss mache, Christum zu bekennen und darauf fest zu bleiben und zu sterben.“ Er weiss als Mann des Glaubens, wie die Freudigkeit und Sicherheit des religiösen Lebens und vor Allem jener Heroismus des Kampfes und der Arbeit, in welchem dieses sein Glaubensleben beruflich sich zu bewähren hatte, aufs Engste zusammenhangen mit einer das ganze Leben tragenden unerschütterlichen Gewissheit, deren Grundlage, eben weil sie religiöse Gewissheit ist, nicht die eigene subjektive Tätigkeit wissenschaftlichen Erkennens und Schliessens, sondern nur die objektive Autorität einer göttlich geoffenbarten Wahrheit, eines vom Himmel gegebenen heiligen Geistes sein kann. Und er weiss als Reformator der Kirche, wie auch das Ganze einer kirchlichen Gemeinschaft erst da zu seiner inneren Gesundheit gelangt und zur wahren Entfaltung seiner religiösen Kraft befähigt ist, wenn auch in ihm diese religiöse Gewissheit als gemeinsame Überzeugung anerkannt und in einem gemeinsamen Bekennen zum Ausdrucke gebracht ist.

Aber gerade diese Festigkeit und Sicherheit der Glaubensüberzeugung, zumal in iher gemeinsamen Anerkennung und ihrer autoritativen Geltung für die Gesamtheit, scheint in den Kirchen der Reformation immer unaufhaltsamer sich zu verlieren, und sie scheinen sich von derselben kraft ihrer eigenen inneren Entwickelung im gleichen Masse entfernen zu sollen, in welchem wir den römischen Katholizismus durch die Konsequenz seines Prinzips zur immer festeren und engeren Zusammenziehung seiner Lehreinheit fortgetrieben sehen. Auch früher hat es ja allerdings niemals in der Kirche an Zwiespalt und Streit über Glaubensmeinungen gefehlt; die „sich zerteilenden Zungen“, welche bei der Ausgiessung des heiligen Geistes an den Jüngern gesehen worden, sind in der Kirche niemals verschwunden, sondern müssen vielmehr ein Kennzeichen dieses Geistes bleiben, so lange er als der Geist, der durch die Freiheit in die Wahrheit leitet, sie durchwaltet; es gibt nur Eine Kirche, die ohne Verletzung der Wahrheit sich als die orthodoxe zu bezeichnen und den Zustand dogmatischer Versteinerung ohne Selbsttäuschuug sich zum Verdienst anzurechnen das Recht hat — die, welcher ihr Patriarch Cyrillus Lukaris einmal das Lob spenden durfte, „zufrieden mit dem einfachen Glauben Christi, wie sie ihn von den Aposteln und den Vätern gelernt hat, nimmt

sie nichts davon weg, fügt nichts hinzu und ändert nichts, sondern bleibt immer dieselbe und bewahrt sich ihre Orthodoxie in unverbrüchlicher Treue“ [1]) — und in diese Kirche gerade werden auch die eifrigsten Freunde der Stabilität unter uns wohl am wenigsten sich hineinwünschen. Aber während in früheren Zeiten dieser Mannigfaltigkeit und diesem Kampf der Lehre in dem Glauben an die göttliche Autorität der Schrift wenigstens noch eine letzte sichere Instanz als gemeinsam anerkannte Glaubensregel gegenüberstand, sehen wir in der Gegenwart auch diese Autorität selbst immer tiefer und immer unwiderruflicher in den dogmatischen Streit hineingezogen. Nicht nur ist die Lehre von der unmittelbaren Eingebung der Schrift, in dessen Anzweifelung die altprotestantische Theologie bereits die entschiedene Leugnung des Offenbarungsglaubens, „etwas eines christlichen Theologen schlechthin Unwürdiges“, erblickte [2]), von der evangelischen Theologie der Gegenwart fast ausnahmslos fallen gelassen worden, so dass selbst ein Theologe der evangelischen Allianz den heidnischen Ursprung dieser Lehre unumwunden zugesteht [3]) und gegenwärtig wohl umgekehrt das Festhalten an ihr als etwas eines theologisch gebildeten Christen Unwürdiges betrachtet werden darf; wir sehen auch die biblische Geschichte, in deren hervorragenden Tatsachen und Personen ein freier gewordener Offenbarungsglaube die festen Pfeiler und Träger der göttlichen Heilsökonomie meinte festhalten zu können, durch die historische Kritik in vielen ihrer wichtigsten Punkte aufs Ernstlichste in Frage gestellt, und ebenso erscheint durch die Ergebnisse der biblischen Theologie die Einheit der Lehre in einem Grade und einem Umfang in Zweifel gezogen, die auch nach dieser Seite hin für eine autoritative Geltung des Schriftwortes immer weniger Raum übrig zu lassen scheinen.

An beunruhigender Wirkung auf das religiöse Leben, ja vielfach an ernsten Gefährdungen und Erschütterungen desselben lässt es denn auch angesichts jenes dem Glauben innewohnenden unabweisbaren Bedürfnisses nach Gewissheit dieser Tatbestand nicht

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. 702.

[2]) Wolleb, Christianæ theologiæ compendium p. 4.: Sacram Scripturam divinæ originis et autoritatis esse, principium est inter omnes Christianos extra controversiæ aleam positum. Quæstio igitur, an scriptura seu sacra Biblia sint Dei verbum hominis Christiani indigna est. Ähnlich Joh. Gerhard, Loci theol. I. p. 9.

[3] Cremer, Art. Inspiration, in Herzogs Realencycl. 2. A. VI. 749. Vgl. die Zugeständnisse von Godet, Revue chrétienne 1878 Oktbr., Novbr., und im Beweis des Glaubens 1878 Febr.

fehlen, und zumal der theologische Lehrer, der Jahr für Jahr aufs Neue den Zusammenstoss dieses Glaubensbedürfnisses und der sich aufdrängenden Ergebnisse wissenschaftlicher Bibelforschung wahrzunehmen Gelegenheit hat, sieht sich auch immer wieder in Mitleidenschaft hineingezogen mit den Beängstigungen und Kämpfen, die derselbe gerade bei den ernster und tiefer angelegten Naturen hervorruft, und die im Grund nur bei Wenigen in ganz gesunder Weise, ohne Einbusse entweder des wissenschaftlichen Ernstes und der Wahrhaftigkeit oder der religiösen Sicherheit und Glaubensfreudigkeit überwunden werden. Soll er da, um den zum Dienst am Worte Berufenen ihre Aufgabe nicht zu schwer zu machen, von seinem eigenen Beruf, mit dem ganzen Ernst und der ganzen Ehrlichkeit einer auf die Sache selbst gerichteten wissenschaftlichen Forschung in das Verständnis dieses Wortes hineinzuführen, etwas nachlassen und mit seiner Überzeugung zurückhalten oder gar dieselbe je nach Massgabe der praktischen Verwendbarkeit oder der Hoffähigkeit in der kirchlichen Gegenwart sich modifiziren lassen, etwa wie der gute Katholik nach der Entscheidung des vatikanischen Konzils sich seine Ansicht über die Stellung das Papsttums neu zurechtzulegen hatte, oder wie die lutherische Kirchenzeitung nach einer öffentlichen Erklärung des Kaisers zu Gunsten der kirchlichen Rechten die Hoffnung aussprach, dass jetzt wohl Mancher, der bis dahin noch unbestimmt war, durch die dankenswerte Stellungnahme des Kaisers sich umstimmen lassen und eine neue Freudigkeit zur Wahrheit der kirchlichen Lehre gewinnen werde.[1]) Eine Glaubensgewissheit in jenem von Luther geforderten Sinne würde eine solche Opferung des Verstandes jedenfalls nicht herstellen, und ebensowenig würde der evangelischen Kirche auch für die Lösung ihrer praktischen Aufgabe gegenüber der Welt daraus ein bleibender Gewinn erwachsen können. Vielmehr bleibt es in dieser Beziehung bei dem Worte Schleiermachers: „Wenn die Reformation nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung, so dass jener nicht diese hindert und diese nicht jenen ausschliesst, so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge, und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge“. Wohl aber

[1]) Allgemeine lutherische Kirchenzeitung 1877. 17. August.

ergibt sich aus dieser Krisis für die evangelische Theologie, sofern sie im Sinne dieses Ausspruches an der Einheit ihrer theoretischen und ihrer praktischen Aufgaben als an einem unveräusserlichen Postulat ihres Daseins festhält, die Pflicht, diese Einheit auch für die vorliegende Frage zu einem möglichst klaren Ausdruck zu bringen und den Nachweis zu leisten, wie sie auch durch die freieste Anwendung der wissenschaftlichen Kritik nicht gehindert werden kann, die heilige Schrift als die von Gott aufgestellte Autorität und als die unerschütterliche Grundlage des christlichen Heilsglaubens anzuerkennen, ja wie im Grunde von jeher und überall der christliche Glaube nur in einer gewissen Freiheit gegenüber der Schrift wahrhaft zu seiner Entfaltung und anderseits auch überall erst an diesem auf die Schrift gegründeten Glauben die wissenschaftliche Freiheit zu ihrem Recht und zu ihrer Selbstgewissheit gelangt ist.

Und was so dem Theologen schon aus seinem nächsten Berufskreise heraus als Aufgabe sich aufdrängt, das wird ihm durch den Blick auf die weiteren Bedürfnisse der Kirche nicht minder dringlich zur Pflicht gemacht. Es wird ja freilich noch lange zahlreiche und mächtige theologische Richtungen geben, die gestützt von den Gewohnheiten und der Zugkraft der pastoralen Praxis und noch mehr von dem überwältigenden Inhalt der heiligen Schrift selbst und der unerschöpflichen Fülle der von ihr ausgehenden Lebenskräfte es sich gestatten dürfen, die altgläubige Auffassung von der Schrift als dem auch äusserlich in autoritativer Form und übernatürlich geoffenbarten Worte Gottes mit grösserer oder geringerer Abschwächung aufrecht zu halten, und noch länger wird sich in manchen Kreisen der Gemeinde die Verknüpfung des lebendigen Offenbarungsglaubens mit dieser altkirchlichen Vorstellung über die Entstehung der Bibel fortpflanzen. Aber es gibt andere theologische Richtungen uud andere kirchliche Kreise, denen diese Vorstellung nun einmal durch die für sie sichersten Zeugnisse der Schrift selbst unvollziehbar geworden, das geschichtlich Volkstümliche und menschlich Unvollkommene in ihrer Entstehungs- und Anschauungsweise nach seinem vollen Umfang zur Erkenntnis gekommen ist, und die auf das Wort Schweizers sich berufen dürfen: „Die Zumutung an Protestanten, Mängel, welche sie sehen, nicht sehen zu wollen, ist der baare Antiprotestantismus und Antichrist“.[1]) Auch sie sollen mit dieser Erkenntnis

[1]) Glaubenslehre I. 132.

auf jene Gewissheit und Freudigkeit des Glaubens nicht verzichten müssen, wie sie das Bewusstsein eines festen Zusammenschlusses mit der objektiven Gottesoffenbarung an die Menschheit in sich schliesst, und sollen ihr Recht an eine Glaubensgemeinschaft nicht einbüssen, die sich auf dem Grunde dieser Gottesoffenbarung gebaut weiss und in der immer umfassenderen Hineinleitung ihrer Lebenskräfte in die Menschheit ihre Aufgabe hat. Deshalb wird es auch von dieser Seite her die Pflicht der Theologie sein, in immer neuer Arbeit nach einer Verhältnisbestimmung zu suchen, welche Beides, die autoritative Geltung der Schrift für die Kirche und die unbeschränkte Freiheit der wissenschaftlichen Forschung ihr gegenüber zu ihrem Rechte kommen lässt, und es wird ihr dabei auch nicht schwer fallen den Nachweis zu leisten, wie es sich bei diesem Bemühen nicht etwa um die künstliche Verhüllung eines in sich unvereinbaren Gegensatzes, gleichsam um ein Suchen nach der Quadratur des Zirkels handelt, sondern um eine Aufgabe, die aus dem innersten Lebenstrieb des evangelischen Glaubens hervorgegangen und die im Grunde auch von der christlichen Kirche vom Anfang ihres Bestehens an als solche anerkannt und zu lösen versucht worden ist.

Eine erschöpfende Behandlung der Frage ist allerdings nur im Zusammenhang des dogmatischen Systems selbst möglich. Was hier versucht wird, geht blos dahin, unter Voraussetzung der einschlägigen Arbeiten von Rothe[1]), Schweizer[2]), Holtzmann[3]), Schultz[4]) u. A. die entscheidenden Gesichtspunkte herauszuheben, die einerseits den innern Zusammenhang der Schriftautorität mit dem Wesen des evangelischen Christentums und anderseits die durch dasselbe ihr zugewiesene Bedeutung und Begrenzung in das rechte Licht zu stellen geeignet sind. An ihnen wird sich aber zeigen lassen, dass auch durch die unserer Gegenwart eigentümliche wissenschaftlich-kritische Behandlung der h. Schrift die Stellung des Glaubens zu ihr keine wesentlich andere geworden ist, als sie in den frühern Zeiten der Kirche auch war, dass vielmehr durch sie erst der Standpunkt klar und ehrlich zur Geltung gebracht worden ist, dem die Kirche von Anfang an in ihrem Verhältnis zur Schrift zustrebte, und der allein im Stande ist, der Schrift ihre wahre, von ihr selbst in Anspruch ge-

[1]) Zur Dogmatik. 1863.
[2]) Christliche Glaubenslehre. 2. A. 1877. § 42–55.
[3]) Kanon und Tradition. 1859.
[4]) Die Stellung des christlichen Glaubens zur hl. Schrift. 1875.

nommene und von der Reformation ihr wieder eroberte Autoritätsstellung für den Glauben zu sichern.

1.

Die Nothwendigkeit einer bleibenden Autoritätsstellung der hl Schrift in der evangelischen Kirche könnte zunächst überhaupt in Frage gestellt erscheinen, wenn, wie dies neuerdings mehrfach geschehen ist[1]), das Prinzip des Protestantismus in die Selbstbestimmung des religiösen Individuums und sein Wesen in den christlichen Individualismus gesetzt und auf den innern Gegensatz, der zwischen dieser freien Selbstbestimmung und der Autorität zu bestehen scheint, reflektirt wäre. Aber nach beiden Seiten hin ist doch der Widerspruch ein blos scheinbarer. Gerade als Individualismus bedarf der Protestantismus, wenn er christlicher Individualismus sein will, um so mehr der Schrift, um seines Zusammenhangs mit dem Christentum sicher zu sein und an der Uebereinstimmung mit dessen ursprünglichem Wesen seine Bewährung zu finden. Die Reformation, aus der er hervorgegangen, hat nichts weniger als eine Emanzipation von der Autorität sein wollen, sondern vielmehr die Rückkehr von der falschen zu der wahren von Gott selbst aufgestellten Autorität sich zum Ziele gesetzt. Wenn die Reformatoren ihr Recht religiöser Selbstbestimmung der Autorität der Kirche gegenüber geltend machten, so haben sie dies gethan, weil sie sich ihrerseits durch die Schrift dazu autorisirt, weil sie sich in ihrer Selbstbestimmung mit der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Uebereinstimmung wussten und diesen bestimmten Inhalt ihres Glaubens als die aus der Schrift geschöpfte Wahrheit und als das ächte Christentum dem entarteten gegenüber zu stellen sich verpflichtet fühlten, und es ist dieser von der Schrift bezeugte Glaubensinhalt, diese von ihnen vertretene Deutung des Schriftwortes gewesen, um welche, weil sie sich als die wahre Kraft zum Frieden mit Gott und zur Erfüllung der menschlich sittlichen Lebensaufgabe bewährte, die evangelische Kirche nach und nach sich gesammelt hat. Und wenn dann aus dem gleichen Recht religiöser Selbstbestimmung heraus dieser ersten Kirchenbildung des Protestantismus noch andere sich angeschlossen haben, deren unabsehbare Mannigfaltigkeit eben zu einer so allgemeinen Begriffsbestimmung zu nötigen scheint, so haben auch sie alle, so

[1]) Z. B. von Nippold in dem Referat für die Predigergesellschaft zu Frauenfeld 1881.

weit sie noch überhaupt auf das Hausrecht in diesem Kreise Anspruch machen, dieses Recht auf ihr Dasein nicht blos aus subjektiven Stimmungen und Ueberzeugungen hergeleitet, sondern aus dem Zeugnis der Schrift von dem, was die ächte christliche Wahrheit ist; sie haben aus diesem Schriftwort ihre wirksamsten Impulse empfangen; ihre Glaubensanschauungen, ihr Kultus, ihre gesellschaftliche Verfassung haben sich aus der Berührung mit ihm herausgebildet, und so sind sie, wenn auch nach der einen Seite hin allerdings Illustrationen für die unendliche Vieldeutigkeit des Schriftwortes und die nicht minder unerschöpfliche Fähigkeit des menschlichen Geistes, dasselbe zu missverstehen, doch auch wieder der Beweis, wie das religiöse Leben innerhalb des Protestantismus auch in seiner freiesten Entfaltung allezeit genötigt ist, mit seinen Wurzeln in dem durch die Offenbarung ihm gelegten geschichtlichen Grund festzuhaften und von ihm aus die Kraft seiner Erhaltung und Erneuerung zu gewinnen, und zugleich der Beweis, wie dieses Schriftwort, eben indem es die Offenbarung der ewigen Heilswahrheit an die Menschheit ist, die Kraft einer unendlichen Individualisirung und Verjüngung in sich schliesst, für alle Geistesanlagen und Kulturbedürfnisse eine ihnen entsprechende Seite hat und eben deswegen auch für alle Zeiten und Entwickelungsstufen als die religiöse Autorität sich zu behaupten das Recht hat.

Ebenso wenig wird aber auch prinzipiell ein Widerspruch zwischen den Begriffen der Autorität und der Freiheit, sei's im Allgemeinen oder in ihrer Anwendung auf das religiöse Leben sich behaupten lassen, wie etwa Ed. v. Hartmann dem heteronomen Christentum eine autonome und deshalb geschichtslose „Religion des Geistes" glaubt gegenüberstellen zu müssen. Knechtend ist allerdings die falsche Autorität, ob sie nun im Namen des Glaubens oder der Wissenschaft oder der öffentlichen Meinung auftrete. Dagegen die wahre Autorität wirkt überall erziehend, bildend, befreiend; sie muss vielleicht zunächst als äusseres Gesetz dem Geist in seiner empirischen Zuständlichkeit richtend und verurteilend gegenübertreten, aber nur, um ihn auf diesem Wege um so gewisser mit erziehender Kraft seiner Idee entgegenzuführen. Auch im Staat werden die bürgerliche Freiheit und die gesetzlich anerkannte Autorität von einem gesunden Urteil niemals als prinzipielle Gegensätze angesehen werden; vielmehr bleibt immer jene erstere auf die letztere angewiesen, um sowohl in sich selbst zur wahren, sittlich bestimmten Freiheit zu

werden, als auch nach aussen und der Gemeinschaft gegenüber erfolgreich sich zu betätigen. Es ist eben schon in dem Begriff der Autorität überall der des Vernünftigen und ethisch Berechtigten mitgedacht, so dass schon Calixt in seiner Abhandlung über die Autorität der Schrift diesen Begriff im Allgemeinen als den „einer Kraft bezeichnen kann, welche von einer vernünftigen Kreatur ausgeübt werde, um entweder den Verstand Anderer zur Zustimmung oder ihren Willen zum Gehorsam zu lenken, und demgemäss in der innern Vortrefflichkeit dessen, was durch sie ausgedrückt werde, ihren Grund habe", und im gleichen Sinn wird sie von dem reformirten Dogmatiker Musculus „die Thüre genannt, durch welche ohne Ausnahme Alle eintreten müssen, denen es um ein Lernen und um die Gewinnung einer Erkenntnis zu tun sei".[1])

Und vollends auf religiösem Gebiet und innerhalb des evangelischen Christentums könnte ein Individualismus nur ein wurzelloses Dasein haben, der nicht in der irgendwie bestimmten Autorität der hl. Schrift seine Norm und damit auch seine Schranken fände. Er mag seine hohe geschichtliche Berechtigung haben, wo er, wie in der Mystik, in der Religionslehre Kants oder in den Reden Schleiermachers die Unmittelbarkeit des religiösen oder sittlichen Gefühls im Gegensatz gegen ein erstarrtes Kirchentum oder eine religionslose Bildung wieder zur Geltung bringt; der erziehenden Aufgabe der Kirche, der ihr obliegenden Uebung gottesdienstlicher Gemeinschaft, dem Wesen des Christentums als der Erlösung wird er niemals gerecht werden können.[2]) Denn das Christentum ist in noch ganz anderem Sinne als der Staat aus der Geschichte hervorgewachsen und ist auch unter den Religionen die im eminenten Sinne geschichtliche Religion. Der Bestand eines Staatswesens kann bei aller Bedeutung, welche die Erinnerung an bestimmte historische Persönlichkeiten und Tatsachen für dasselbe in sich schliesst, doch ein in sich gesicherter und ungefährdeter bleiben, wie viel oder wie wenig von historischer Wahrheit jenen Erinnerungen innewohnt. Dagegen der Christ weiss, dass wenn die heilige Gestalt und die tatsächliche Gottesoffenbarung, welche dem Dasein des Christentums zu Grunde liegt, ihm unsicher würde und in Nebel zerflösse, dann

[1]) Loci communes theol. pag. 175. Über Calixt: Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie. S. 613.

[2]) Vgl. die Bemerkungen von Dilthey, Leben Schleiermachers, I. 434 und Holtzmann a. a. O. S. 496.

nicht nur seine Anschauung von dem geschichtlichen Werden seiner Religion, sondern diese Religion selbst eine andere werden und ihre Kraft und Wahrheit für ihn verlieren müsste. Und gerade dem protestantischen Christen zeigt mit ganz besonderer Deutlichkeit die Entstehung und die Geschichte seiner Kirche, wie innig die Gesundheit ihrer Entwickelung mit der beständigen Rückkehr zu ihrer geschichtlichen Grundlage und der Erneuerung aus ihr in Zusammenhang steht, und wie je und je nur die Kraft dieser wahren, von Gott ihr gesetzten Autorität sie von der Herrschaft der falschen menschlichen Autoritäten, heissen sie nun Papsttum oder protestantische Scholastik, rationalistische Verflachung oder pietistische Verengung, wieder frei gemacht hat.[1]) Statt also in dem protestantischen Prinzip freier Selbstbestimmung einen Widerspruch gegen die bleibende Abhängigkeit von dieser geschichtlichen Grundlage zu erblicken, werden wir vielmehr urteilen: gerade je umfassender der Protestantismus jenem Prinzip der Individualisirung Raum gibt und je freier er dasselbe zu seiner Entfaltung gelangen lässt, um so notwendiger wird es für ihn, diese geschichtliche Offenbarung als die gemeinsame und bleibende Grundlage seines Bestandes zu betonen und in ihrer autoritativen Geltung anzuerkennen. Die nähere Bestimmung dessen, was in der Schrift Offenbarung ist und wie weit der Umfang dieser ihrer Autorität sich erstreckt, wird er allerdings nicht von aussen, von der jüdischen oder der kirchlichen Tradition über dieselbe, sondern nur von der eigenen sich vertiefenden Erkenntnis ihres Inhalts empfangen und deshalb auch nur als eine im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung seiner Glaubenswissenschaft allmälig zu lösende Aufgabe ansehen können;[2]) aber eben damit gewinnt auch die auf die geschichtliche Erforschung der Bibel gerichtete Arbeit eine theologische Bedeutung, die ihr abgesprochen werden muss, wo jenes Wechselverhältnis zwischen der biblischen Offenbarung und der kirchliche Lebensentfaltung nicht zu seinem Recht gelangt oder der Wert der geschichtlichen Offenbarung für die Kirche abgeschwächt wird. Auch die scheinbar negativsten Ergebnisse jener Forschung sind, soweit sie aufrichtig aus dem Interesse der Sache selbst hervorgegangen sind, eine Förderung auf dem Wege, der Kirche die geschichtliche

[1]) Besonders lehrreich ist, wie gerade Nippold in seiner Einleitung in die Neueste Kirchengeschichte die Bedeutung des Lebens Jesu für die entscheidenden Entwickelungsphasen derselben ins Licht stellt.

[2]) Vgl. Al. Schweizer a. a. O. I. 157 f.

Offenbarung, aus der sie ihr Leben zieht, zu immer klarerer Erkenntnis zu bringen und in immer schärferer Umgrenzung zum Besitztum zu machen, und das Jahrhundert der Kritik, welches dem ängstlichen Buchstabenglauben so leicht als die Zeit unheilvoller Zerstörung und religiöser Verarmung sich darstellt, wird für eine spätere Betrachtung umgekehrt gerade als die Zeit eines neuen und tieferen Zurückgehens auf den von Gott gelegten Grund und als Anfang eines neuen Aufbauens dastehen, wie ja jetzt schon diese böse Kritik sich das Verdienst zuschreiben darf, der christlichen Kirche zum ersten Mal wieder seit achtzehnhundert Jahren den echten Wortlaut der Schrift in die Hand gegeben und sicherer als alle Befangenheit und scheinbare Unterwürfigkeit der früheren Zeiten sie zur Quelle zurückgeführt zu haben.

2.

Anderseits liegen aber auch im gleichen Wesen des evangelischen Protestantismus diejenigen Richtpunkte angedeutet, die der für ihn als notwendig erkannten Schriftautorität ihre nähere Bestimmung und Begrenzung geben können und in Folge dessen auch manches mit dem Postulat derselben verbundene Missverständnis zu beseitigen geeignet sind. Als persönlicher Glaube zunächst ist er der religiöse Zusammenschluss mit dem in seiner geschichtlichen Offenbarung sich erschliessenden Gott, sofern es die Tat der Reformation gewesen ist, zu dieser Offenbarung unmittelbar zurückzuführen. Autorität im evangelischen Sinne kann also, formell betrachtet, nur sein, was der geschichtlichen Offenbarung selbst entnommen ist und als ihr zentraler Inhalt und Zweck sich legimirt. Und dieser religiöse Zusammenschluss mit der Offenbarung gibt sich sittlich zu erfahren als Erlösung und vollzieht sich in der Form einer von dieser erlösenden Kraft ausgehenden freien Anziehung auf das ihrer bedürftige Gemüt; eine Autorität im evangelischen Sinne wird also, was ihren materiellen Inhalt betrifft, auch immer nur durch die von ihr ausgehende erlösende Wirkung sich beglaubigen und nur in dieser Begrenzung als massgebend sich behaupten können, aber so nun auch in ihrer inneren Übereinstimmung mit der protestantischen Freiheit sich bewähren: denn eben indem der Mensch dieser erlösenden Gottesoffenbarung im Glauben und Gehorsam sich hingibt, wird ihm der Gehorsam gegen ihre Autorität zugleich zur Kraft seiner eigenen ethischen Selbstbestimmung und zur Verwirklichung dessen, was sich ihm als

sein wahres ewiges Selbst und als das schlechthin Seinsollende zu erkennen gegeben hat.

Als kirchliches Prinzip anderseits weiss sich der Protestantismus, im Gegensatz gegen den Anspruch der römischen Kirche auf Weltbeherrschung, mit der Aufgabe des sittlich-religiösen Dienstes an die Welt betraut (2. Cor. 5, 18) und dazu berufen, zu den sonstigen Sphären derselben, zu Wissenschaft und Kunst, zu Staat und Volkstum, nicht wie jene eine knechtende, sondern eine freilassende und das Recht ihrer Selbstentfaltung anerkennende Stellung einzunehmen. Eine Autorität also im evangelischen Sinne muss im Stande sein, ohne von ihrer Kraft und Entschiedenheit irgend etwas aufzugeben, diesen freien und selbständigen Wert des natürlichen Lebens gelten zu lassen; sie muss, wie Ranke einmal ihre Aufgabe bezeichnet, nicht unterjochen, sondern bilden[1]); sie muss die Kraft besitzen, nach allen jenen Richtungen hin die ihr anvertraute Schlüsselgewalt nicht blos zum Binden, sondern auch zum Lösen und Freilassen anzuwenden und das Christentum mit dem freien Geiste der Humanität im weitesten Sinne zu vermitteln; sie muss die evangelische Kirche das wirklich erreichen lassen, was bei der oben erwähnten Feststellung des römisch-katholischen Autoritätsbegriffes auf dem vatikanischen Concil Bischof Strossmeyer einmal vergebens seiner Kirche als Aufgabe wahrhafter Katholizität vorgehalten hat, „dass die höchste Gewalt in der Kirche dort ihren Sitz habe, wo der Herr sich selbst und seiner Autorität denselben bereitet hat, nämlich im Gewissen und im Herzen der Völker". Wir erinnern zur Kennzeichnung einer solchen nicht gesetzlich zwingenden, sondern ethisch leitenden Ueberordnung der religiösen Autorität im geistigen Leben an ein Wort aus Lotzes Mikrokosmus[2]): „An den grossen, objektiven geistigen Gewalten, welche die Überlieferung der Geschichte in Wissenschaft, Kunst, Rechtsbildung und Religion in das Geschlecht der Gegenwart hineinstellt, erhebt, bildet, läutert sich das moralisch noch schwankende und erziehungsbedürfte Gemüt des Einzelnen, aber überall ist noch so viel freier Raum gelassen, dass es selber weiterdringen und Neues erobern kann. Es wäre gegen das Interesse sittlicher Bildung, wenn die verpflichtende Wahrheit jedes Gebotes klar vor Augen und das ganze Leben schon sittlich abgezirkelt wäre, und wenn nicht eben

[1]) Geschichte der Päpste I. 60.

[2]) II. 381. Vgl. a. Schultz, Religion u. Sittlichkeit. Studien u. Kritiken 1883. I.

die lebendige, gläubige Tat und Anstrengung des einzelnen Herzens dazu gehörte, sich durch den Kampf des Lebens diese Klarheit der umfassenden sittlichen Anschauung zu erobern."

Treten wir aber mit diesen aus dem Wesen unserer Kirche abgeleiteten Gesichtspunkten an die hl. Schrift, so leuchtet ein, dass für eine Autoritätsstellung in diesem Sinne gerade die freie wissenschaftliche Betrachtung derselben nicht eine Auflösung, sondern im Gegenteil erst ihre rechte Befestigung und Klarstellung bedeutet. Wohl wird die Schrift, sobald sie aufhört, das Wort Gottes im altorthodoxen Sinne dieser Bezeichnung zu sein, znnächst zur Literatur eines für uns entlegenen Volkes, das mit seinen Glaubensanschauungen, seinem Kultus, seinen Hoffnungen aufs Engste durch den geschichtlichen Boden, auf dem es sich bewegte, beeinflusst gewesen ist. Aber schon als Literatur nimmt sie doch derjenigen der sonstigen Menschheit gegenüber eine unvergleichliche Stellung ein, als eine Literatur, die ausschliesslich religiöser Art ist und auch die in sie hineingenommenen weltlichen Elemente überall dem religiösen Zwecke dienstbar gemacht hat.[1]) Und wenn wir diese Schriften, in welchen das religiöse Leben Israels in einer so einzig dastehenden Unmittelbarkeit und zugleich in einem nicht weniger unvergleichlichen und alle Beziehungen zum Weltleben umfassenden Reichtum der Entfaltung zum Ausdruck gebracht ist, als Quelle der religiösen Wahrheit für die ganze Menschheit hinstellen, steht dann dieses Volk mit einer solchen allgemein menschheitlichen Abzweckung seiner religiösen Literatur wesentlich anders da, als die übrigen Völker jener alten Welt, deren jedes gleichfalls durch seine Ausstattung wie durch seine Gesshichte auf ganz bestimmte geschichtliche Aufgaben hinwiesen war, auf welche seine nationale Kraft konzentrirt war und mit deren Erfüllung es zugleich nach einer bestimmten Richtung hin für alle Zeiten vorbildlich und impulsgebend sich in der menschlichen Geschichte behauptet? Ewald, indem er an diese Parallele erinnert, kann gewiss mit gutem Recht vom israelitischen Volke sagen: „Die Geschichte dieses alten Volkes ist im Grunde die Geschichte der

[1]) Wir erinnern hinsichtlich des Neuen Testamentes an die Bemerkung Overbecks: „Es ist eine Literatur, welche sich das Christentum so zu sagen aus eigenen Mitteln schafft, sofern sie ausschliesslich auf dem Boden und den eigenen inneren Interessen der christlichen Gemeinde noch vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt gewachsen ist." Über die Anfänge der patristischen Literatur. Historische Zeitschrift N. F. XII. S. 443.

durch alle Stufen bis zur Vollendung sich ausbildenden wahren Religion, welche auf diesem engen Volksgebiete durch alle Kämpfe hindurch sich bis zum letzten Siege erhebt und endlich in aller Herrlichkeit und Macht sich offenbart, um dann von da aus durch ihre eigene Kraft sich unwiderstehlich verbreitend nie wieder verloren zu gehen, sondern ewiger Besitz und Segen aller Völker zu werden.“ [1]) Dabei wissen sich aber die Träger und Erzeuger dieser Religion mit einer Bestimmtheit unter die unmittelbare Einwirkung Gottes gestellt und mit einem heilsgeschichtlichen Beruf an die ganze Menschheit betraut, die in der Geschichte derselben gleichfalls ohne Beispiel ist: „der Herr machet arm und machet reich, Er erniedrigt und erhöht“, ist ihnen das Grundgesetz auch für die Entstehung des durch sie sich erzeugenden geistigen Lebens, und diese Gewissheit seiner übernatürlichen Herkunft findet ihre Bestätigung durch eine Jahrhunderte umfassende Sukzession prophetischer Erleuchtung bis auf die Zeit der Erfüllung in Christo, die wiederum in der Geschichte aller Religionen einzig dasteht. So erweist sich das Volk der Religion, auch als geschichtliche Erscheinung betrachtet, zugleich als das Volk der Offenbarung, in welchem die Idee des überweltlichen, heiligen und erlösenden Gottes die sicherste Realität seines Daseins bildet und durch eigene fortschreitende Selbstbezeugung immer lebendiger, reiner und tiefer mit den Erfahrungen des Lebens und der Geschichte sich verbindet. Seine Schriften, die, wenn auch in verschiedenem Masse, dieser Verbindung ihr Dasein verdanken und in der Form der Geschichte oder der Lehre, des Kultus, der Poesie oder der Weissagung sie in sich abspiegeln, erweisen sich eben dadurch als die religiöse Originalliteratur der Menschheit, von welcher im höchsten Masse gilt, was Schelling einmal von den Originalwerken im Allgemeinen sagt: „Aus den eigentlichen Originalwerken kommt uns immer ein eigentümlich belebender Geist entgegen, der unsere eigenen produktiven Kräfte stärkend anregt, während sie bei andern einschlafen“ [2]), und wer die Wirkungen dieser Literatur auf die von ihr beeinflussten Völker beobachtet, sieht sich in der Tat auch vor die Erscheinung gestellt, dass, je enger und unmittelbarer diese Berührung stattfindet, um so kräftiger auch der Geist dieser Offenbarung nicht blos in der Beziehung zu Gott, sondern auch auf den sonstigen Lebensgebieten wie frisches Blut in ihren Adern

[1]) Geschichte Israels I. 9.

[2]) Philosophie der Offenbarung I. 31. Vgl. a. Schweizer a. a. O. I. 163.

sich fühlbar macht. Wer will, um von den unmittelbar religiösen Wirkungen der Schrift zu schweigen, berechnen, was auch die Wissenschaft des Abendlandes durch das in dem biblischen Gottesglauben sich mitteilende Vertrauen in die Verlässlichkeit der göttlichen Ordnungen und in die der Welt als einer Schöpfung Gottes innewohnenden Wahrheit, — was anderseits die Kunst aus den in der Schrift ihr vorgehaltenen Gestalten und Idealen für Anregung empfangen hat und noch empfangen könnte, — was endlich Staat und Volkstum der Tatsache zu verdanken haben und in noch viel höherem Masse zur Befestigung ihres sittlichen und sozialen Bestandes der Tatsache verdanken könnten, dass die Schrift das Volksbuch geworden ist, welches von den ersten Jahren des Kindesalters an der Erziehung zu Grunde liegt und auch die übrige gesunde Volksliteratur mittelbar oder unmittelbar an ihrem Geiste teil nehmen lässt! Der Franzose Rosseou St-Hilaire macht in dieser Beziehung einmal die Bemerkung: „Ich bin weit gereist in Nord und Süd und Eine Tatsache ist mir überall entgegengetreten: wo die Bibel nicht den Grundstein der Erziehung des ganzen Landes bildet, gibt es nirgends eine Literatur für die Kinder, für das Volk. Frankreich, Italien, Spanien haben für die Kinder keine Lektüre.“ [1]) Gerade je freier und geschichtlicher wir also die Bibel betrachten, um so lebendiger muss uns von diesem Gesichtspunkte aus ihr universaler Wert ins Licht treten und um so lebendiger damit auch der Eindruck sich verbinden von einer die Geschichte der Völker durchwaltenden Einheit göttlicher Weltordnung und einer die Jahrtausende umspannenden Gemeinsamkeit ihrer geistigen Veranlagung und Bestimmung, und was der Seherblick der Propheten von der dereinstigen Sammlung der Völker um das Gesetz Jahves in der Zukunft erschaut, was der Apostel der Heiden in seinem begeisterten Hymnus auf den in Christo geschlossenen Frieden zwischen Heiden und Juden als eine im Evangelium wirklich gewordene Grundwahrheit verkündigt hat, das erfüllt sich vor unsern Augen in jedem geistlichen Liede, in welchem die Glaubenserfahrungen des israelitischen Sängers als Trost und Schutz gegen die Anfechtungen der eigenen Gegenwart erlebt werden, in der Geschichte jedes Kindes, welchem die Gestalten dieser israelitischen Frömmigkeit als die Wegweiser zur eigenen Gottesgemeinschaft sich in das Gemütsleben hineinweben, in jeder Heidenbekehrung, welche den Neger wie den

[1]) Légendes d'Alsace. Vorrede.

Indier, den Grönländer wie den Australier in dem Gott der Bibel seinen Gott finden lässt.

Endlich wird aber auch jene freilassende, der Selbstbestimmung Raum gebende Seite im Begriff der Autorität, wie wir sie vom Standpunkt des Protestantismus für dieselbe fordern müssen, gerade dann um so mehr gewährleistet, je klarer die geschichtliche Betrachtung der Schrift es zum Bewusstsein bringt, dass in ihr die Offenbarung Gottes in geschichtlicher Form, in der Sprache einer entlegenen Zeit und in der Entwickelung einer fremden Volksgeschichte niedergelegt ist, insofern durch diese Anerkennung an sich selbst schon die Notwendigkeit einer freien Vermittelung dieser Offenbarung mit dem Geist und den Aufgaben der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart ins Licht tritt. Sie macht es allerdings unmöglich, in der Schrift, wie das früher geschah, ein von Gott eingegebenes Lehrbuch zu erblicken, in welchem nicht bloss eine von Anfang an fertige Lehre über Gott und sein Heil, sondern auch eine Belehrung über die Art und Weise der Weltentstehung, den Urstand, die geschichtliche Vergangenheit und Zukunft des Menschengeschlechts, die Beschaffenheit von Himmel und Hölle und ihren Bewohnern uns gegeben wäre. Aber sie wird damit dem wirklichen Tatbestand der Schrift selbst erst wahrhaft gerecht. Dieselbe handelt von diesen Dingen eben nicht als von Gegenständen besonderer göttlicher Enthüllung, sondern sie behandelt sie als Elemente eines natürlichen Wissens und Vorstellens, deren Anerkennung durchaus nicht etwa die Gläubigen besonders auszeichnete und ihnen ausschliesslich zugesprochen würde, sondern von Allen, welche dem betreffenden Volkskreis lebendig angehören, gemeinsam geteilt wird. Unbefangen werden, wenn es sich um die Schilderung der Weltentstehung und um die Anfänge der menschlichen Geschichte handelt, Überlieferungen und Vorstellungen aufgenommen, von deren chaldäischer Abstammung in den letzten Jahren selbst die Steine haben reden müssen; unbefangen wird nach der Berührung mit dem Parsismus der Angelologie und Dämonologie desselben Eingang in die Lehre und selbst in die apokalyptische Weissagung gestattet; auch was die neutestamentlichen Schriftsteller über diese Gebiete der übersinnlichen Welt aussagen, ist nach ihrer Auffassung nichts dem Kreis des christlichen Glaubens Eigentümliches, sondern es sind Vorstellungen, welche auch in der gleichzeitigen Literatur des Judentums wiederkehren,

und deren Erhebung zu Glaubensartikeln uns nicht zu Schülern der Offenbarung, sondern der Rabbiner machen müsste. Um so deutlicher aber hat sich wiederum durch die freie kritische Schriftforschung als der eigentliche Inhalt der biblischen Offenbarung das herausgehoben, was keine Erweiterung und keine Umwälzung der Naturerkenntnis in Frage stellen und woran kein Fortschritt der Geschichtswissenschaft irre machen kann: das Gebiet der Erlösung, der ethischen Lebenserneuerung und der ewigen Vollendung, der *μετάνοια*, der *σωτηρία*, der *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, das, was auch die klassische Stelle 2. Tim. 2, 16 als die eigentliche Lehre der Schrift und was auch ein Paulus als den wahren Inhalt der Offenbarung bezeichnet hat, wenn er am Schluss des Römerbriefes die Botschaft von Jesus als dem Christus und von seiner allen Völkern geltenden Heilsbedeutung „das von ewigen Zeiten her verschwiegene und jetzt offenbar gewordene Geheimnis" nennt, oder im Epheserbrief es als seinen Beruf ausspricht, durch die Verkündigung des unerschöpflichen Reichtums Christi die Menschheit über die Verwirklichung des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Geheimnisses zu erleuchten, und was vor Allem auf dem Höhepunkt und in der Vollendung der Offenbarung, der Erscheinung und der Person Christi selbst als wesentlicher Gehalt seiner Lehre und seines Werkes sich uns darstellt.

3.

Das Zugeständnis ist nun aber allerdings mit dem Gesagten ausgesprochen: derjenige Begriff des Wortes Gottes, welchen die Kirche in früherer Zeit mit der Autoritätsstellung der hl. Schrift zu verbinden pflegte, wird durch diese geschichtliche Betrachtung aufgehoben und unmöglich gemacht, und in dieser Beziehung, was das kirchliche Dogma von der hl. Schrift betrifft, muss ebenso entschieden die Notwendigkeit eines Bruches mit der Vergangenheit konstatirt werden, wie in Bezug auf die sittlich-religiöse Abhängigkeit von ihr die Einheit des Glaubens sich uns dargestellt hat. Wir mögen die Schrift noch immer das Wort Gottes nennen, sofern wir in ihr das urkundliche und deshalb für alle Zeiten bleibende Denkmal seiner Heilsoffenbarung an die Menschheit besitzen, das Wort, in welchem Gott aus seiner Verborgenheit, die ihn dem natürlichen Menschen verschlossen hält, herausgetreten ist und sein ewiges Wesen und den Zweck seiner Schöpfung der Menschheit kund gethan hat, und welches namentlich der in der Sünde verlorenen Menschheit die

Offenbarung seines Willens und die Stiftung seines Gnadenbundes, Gesetz und Evangelium verkündet. Als dieses Wort Gottes an die Menschheit wird sie auch der auf diese geschichtliche Offenbarung gegründeten Kirche für alle Zeiten die höchste Autorität sowohl für ihre Gotteserkenntnis wie für ihr sittliches Leben und Handeln bleiben müssen. Aber nur als Ganzes betrachtet und nur sofern sie diese Gottes- und Heilserkenntnis zu vermitteln bestimmt ist, gebührt ihr jenes Prädikat, wie übrigens schon der scharfsinnige Keckermann daran erinnert hat, dass die hl. Schrift nicht an und für sich, ihrer Materie nach, sondern nur nach ihrer Form, ihrer Zweckbeziehung auf das Subjekt und in ihrem richtigen Verständnis durch dasselbe als Wort Gottes betrachtet werden dürfe.[1]) In ihren einzelnen Bestandteilen bleibt sie, eben weil sie diese Selbstoffenbarung Gottes nicht in Form einer Lehre, sondern einer Geschichte in sich schliesst, ein Inbegriff menschlicher Worte und menschlicher Schriften, deren Verfasser auch als Zeugen und Organe der Offenbarung doch jener geschichtlichen Bedingtheit und Beschränkung nicht entnommen sind, ohne die überhaupt eine Verwirklichung der Offenbarung in der Form menschlichen Geisteslebens undenkbar wäre, und deren Sinn eben deshalb auch auf keinem andern Wege als dem der geschichtlich wissenschaftlichen Erforschung ermittelt werden kann.

Aber sind wir nun, indem wir in der Theologie angefangen haben, mit dieser Erkenntnis Ernst zu machen und alle Versuche, sie mit der frühern kirchlichen Lehre vom Worte Gottes zu vereinigen, als unhaltbare Vermittelung abweisen, zur Schrift selbst in eine tatsächlich andere Stellung getreten, und ihrem wahren Sinn und Wortlaut ferner gerückt worden, als es in frühern Zeiten der Fall war?

Vergessen wir fürs erste nicht: die Schrift hat von Anfang an ihre Geltung als Wort Gottes, als Inbegriff der vom hl. Geiste verkündeten Wahrheit, wie sie schon in dem ältesten Denkmal der nachapostolischen Literatur genannt wird[2]), nur unter der Voraussetzung erhalten, dass sie ihrem ganzen Inhalt nach unmittelbar für die christliche Gemeinde geschrieben und von den Geheimnissen der neutestamentlichen Heilsvollendung erfüllt sei. Das notwendige und selbstverständliche Correlat für die Inspirationslehre war der Grundsatz der allegorischen Auslegung der Schrift und die discipuli solius

[1]) Syst. theol. p. 193.
[2]) Clem. Rom. 1. 45.

literae[1]) werden von den damaligen Schriftauslegern kaum milder beurteilt, als von den Buchstabengläubigen unserer Tage die historische Schriftforschung, wenn sie es versuchen, den einfachen Wortsinn der Schrift für die Bildung der christlichen Lehre massgebend sein zu lassen. Zahlreich sind bekanntlich sogar solche Stellen, wo einzelne Geschichten der Bibel ihrem historischen Sinne nach geradezu als Fabeln und Dichtungen bezeichnet werden. „Kein irgend mit Verstand Begabter", heisst es z. B. bei Origenes[2]), „wird die Geschichte des Sechstagewerkes im wirklichen Sinne verstehen wollen und glauben, dass Gott wie ein Mensch Bäume im Paradies gepflanzt habe, dass er im Garten umhergewandelt sei, dass unter dem Baum des Lebens ein sichtbares und greifbares Holz gemeint sei u. s. w., keiner ebensowenig im Neuen Testament Geschichten wie die von der Versuchung Jesu in äusserlich historischem Sinne verstehen wollen, sondern jeder wird einsehen, dass das, was hier nach dem Buchstaben eine Erzählung zu sein scheint, einen verborgenen Sinn in sich schliesst, welcher die historische Deutung unmöglich macht und nur durch ein geistliches Verständnis festgehalten werden kann". „Die göttliche Weisheit hat, indem sie dem Worte Gottes hie und da Unmögliches und Ungeziemendes einfügte, absichtlich gewisse Anstösse und Hemmungen des geschichtlichen Verständnisses eintreten lassen, damit der Leser dadurch wie durch vorgelegte Riegel verhindert werde, auf dem Wege des gewöhnlichen geschichtlichen Verständnisses weiter fortzuschreiten, vielmehr hier abgewiesen, zum Betreten eines andern Weges veranlasst werde, wo uns dann nach dem Eintreten auf den schmalen Pfad der Weg sich ausbreitet und in die Höhe führt und die unendliche Tiefe der göttlichen Weisheit sich aufschliesst." Auch Hieronymus, der sonst der historischen Auslegung so entschieden das Wort redet, beginnt die Besprechung einer Erzählung aus dem Leben Davids mit den Worten: „Meinst du nicht, dass wir, wenn wir nur auf den Buchstaben blicken, hier irgend eine Dichtung oder ein Stück aus einem scherzhaften Schauspiele vor uns haben?"[3]) Und Augustinus bekennt, dass er erst dann mit dem Alten Testament sich innerlich habe befreunden können, als ihm die Mög-

[1]) Orig. De princ. II. 2.

[2]) De princ. IV. 15, 16.

[3]) Epist. 52 ad Nepotian. Opp. I. p. 255 Vall. Vgl. den allgemeinen Grundsatz bei Petr. Chrysologus, Sermo XXXVII: Sanctorum gesta casibus non sunt deputanda sed signis, et quæ vitia putantur illorum mysteriis sunt applicanda.

lichkeit seiner allegorischen Auslegung klar geworden sei, und er stellt den Grundsatz auf, dass Alles, was in der hl. Schrift nicht auf das ewige Leben und die Heiligung des Wandels, oder wie er anderswo diesen Kern der biblischen Offenbarung formulirt, auf die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten bezogen werden kann, figürlich gemeint sei.[1]) In der Gegenwart ist an die Stelle dieser allegorischen Auslegung die historische Kritik getreten; aber macht es für die prinzipielle Stellung zur Schrift einen wesentlichen Unterschied, ob das Missverhältnis, das zwischen dem tatsächlichen Inhalt der Schrift und ihrer Geltung als Gottes Wort sich fühlbar macht, auf diesem oder jenem Wege ausgeglichen wird, und ist nicht gerade auch die historische Continuität und die wahre kirchliche Orthodoxie viel eher auf der Seite, wo diese Incongruenz der beiden Begriffe anerkannt, als wo sie durch eine gewaltsame Gleichstellung derselben, bei welcher man den ganzen Schriftinhalt auch in seinem nunmehr anerkannten historisch buchstäblichen Sinn zum Rang einer Offenbarungswahrheit zu erheben sucht, geleugnet wird?

Fürs zweite ist daran zu erinnern, dass trotz jener theoretischen Geltung der Schrift als göttlich geoffenbarter Lehrautorität während jenes ganzen Zeitraumes doch faktisch nicht ihr Selbstzeugnis und ihr unmittelbarer Inhalt als Prinzip der Lehrbildung und als Prüfstein des wahren christlichen Glaubens gegolten hat, sondern das, was in relativer Selbständigkeit gegenüber der Schrift als Inbegriff der Heilswahrheit unter dem Namen der apostolischen Tradition, der Glaubensregel, des Bekenntnisses sich in der Kirche fortpflanzte. Fides in regula posita est, sagt Tertullian, der Begründer des kirchlichen Autoritätsprinzips[2]); auch der Name Kanon blieb Jahrhunderte lang dieser regula fidei vorbehalten und erscheint erst im Laufe des vierten Jahrhunderts auf die Schrift selbst angewendet[3]), und nicht minder bedeutsam ist es, dass in dem ersten, grundlegenden Entwurf einer christlichen Glaubenslehre, in Origenes Schrift De principiis die Darlegung dieser Glaubensregel den prinzipiellen Ausgangspunkt und die Lehre von der Schrift erst den Abschluss bildet.

Auch in der protestantischen Theologie ist dieses Verhältnis trotz allem Schein des Gegenteils nach beiden Seiten hin sich gleich

[1]) Conf. VI. 6, vgl. De catech. rud. 1, 26. De doctr. christ. I. 35. De civ. Dei X. 5.

[2]) Præscr. hæret. c. 14.

[3]) Vgl. Reuss, Geschichte der hl. Schriften N. T. § 316.

geblieben. Wohl steht hier im Gegensatz gegen die Anordnung des Origenes der Locus de Scriptura Sacra voran, und man will grundsätzlich bei der Gewinnung der christlichen Wahrheitserkenntnis sich von ihr allein leiten lassen und ihren Aussagen als der schlechthin gesetzgebenden Autorität sich unterwerfen. Aber in der wirklichen Anwendung ist es doch schliesslich überall die eigene, von der Kirche geglaubte und bekannte Lehre, für deren Wahrheit man bei ihrer formalen Autorität die Bestätigung sucht, in der Reformationszeit die Lehre von Gesetz und Evangelium, in der protestantischen Scholastik die der spätern Lehrbekenntnisse. Melanchthon fasst in seinen Loci den Inhalt des Alten Testaments zusammen in die promulgatio legis, den des Neuen in die praedicatio remissionis peccatorum et donatio vitae aeternae ac novae justitiae propter Christum mediatarem, und zwar nicht im Sinne einer Coordination, sondern so, dass das Evangelium als die Erfüllung des Gesetzes auch als die Aufhebung desselben in seiner äusserlich autoritativen Geltung betrachtet werden müsse. Und Luther spricht namentlich in den ersten Bänden seiner Kirchenpostille wiederholt den Gedanken aus: „Das Evangelium sollte eigentlich nicht eine Schrift, sondern ein mündlich Wort sein: darum auch Christus selbst nicht geschrieben, sondern geredet hat, und seine Lehre nicht Schrift, sondern Evangelium, das heisst eine gute Botschaft oder Verkündigung genannt hat; wir aber fahren zu und machen aus dem Evangelium ein Gesetzbuch, eine Gebotlehre, aus Christo einen Mosen.“ [1]) Wie verschieden ist doch diese reformatorische Auffassung der Schriftautorität von der äusserlichen und peinlichen Art, wie die spätern Dogmatiker sie gedeutet haben! Aber wie verschieden gestaltet sich dann auch aus dieser Anschauung heraus der Aufbau und der Inhalt der dogmatischen Systeme bei einem Melanchthon und Zwingli gegenüber dem, was ihren späteren Nachfolgern in der dogmatischen Arbeit auf Grund ihrer gesetzlich intellektualistischen Auffassung des Schriftwortes zur Hauptsache geworden ist! [2])

---

[1]) Erl. Ausg. 7, 12 vgl. 10, 21. 32 f.

[2]) Zur Zeit der ersten Ausarbeitung seiner Loci sagt Melanchthon: In tractando hominis natura, tyrannide peccati, legis regno, absolutæ virtutis origine et propogatione, sacramentis consistit rerum theologicarum summa. (Corp. Ref. XI. 38.) Später gesellt sich dann allerdings als Ergänzung und Auslegung die dogmatische Überlieferung der Kirche hinzu (De ecclesia et de autoritate verbi Dei 1539, C. R. XXIII. bes. p. 595), die dem System den Charakter einer metaphysischen Belehrung verleiht. Vgl. Ritschl, Zeitschrift für Kirchengeschichte I. 1. Im Sinne

Immerhin bleibt aber auch in dieser späteren Zeit, welche der Autorität des Schriftgeistes diejenige des Schriftbuchstabens substituirte, bei aller theoretischen Vergötterung des letzteren die Voraussetzung festgehalten, dass seine Aussagen nichts Anderes enthalten dürfen, als was in der Kirche selbst als Lehre von Gott und seiner Offenbarung bekenntnismässig sich fixirt hat. Nicht einmal die alttestamentlichen Männer bis hinauf zu den Urvätern können nach der einstimmigen Auffassung der altprotestantischen Kirche unter einer andern Bedingung die sich ablösenden Träger und Zeugen der Offenbarung gewesen sein, als dass sie die im kirchlichen Bekenntnis und Dogma enthaltenen Glaubensartikel ihrem ganzen Umfang nach als Besitz in sich getragen und unter sich fortgepflanzt haben.[1])

So ist bei aller formalen Geltung als Wort Gottes doch im Grund niemals die Schrift selbst im unmittelbaren Sinn die Autorität für den Glauben gewesen, sondern überall geht ihrer Aufstellung das Bestreben zur Seite, dieselbe durch ein — nicht von ihr unabhängiges, aber doch in relativer Selbständigkeit von ihr gewonnenes und aus der Gesamtwirkung der Schrift hervorgegangenes Autoritätsprinzip zu ergänzen und zu reguliren. Die Form, in der dies geschah, war noch eine unvollkommene und irreleitende, und namentlich die Sprödigkeit, mit welcher dieses im Bekenntnis fixirte Autoritätsprinzip der Schrift gegenübergestellt und ihrer weiterbildenden Einwirkung entzogen wurde, hat sich sowohl für das Verständnis der Schrift wie für die Entwickelung der Kirche als ein vielfach unheilvolles erwiesen; aber über diesen sich anhängenden Unvoll-

---

des ursprünglichen, rein religiösen Offenbarungsbegriffes nennt dagegen noch Bullinger die Schrift perfectissimam philosophiam quæ semel pietatis omnem omnem vitæ rationem perfecte contineat atque tradat, ut nullis aliis ad veram religionem sarciendam legibus opus sit. (De scripturæ Sanctæ autoritate (1538) cap. 1 (a. 3; vgl. q. 3).

[1]) Bullinger lässt a. a. O. wenigstens den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses von Adam her den Vätern bekannt sein; aber schon Hyperius dehnt diese Bekanntschaft auf das ganze dogmatische System aus und sagt, nachdem er die sämmtlichen Loci desselben aufgezählt: hæc sunt partes doctrinæ, quam Deus statim ab initio in primæ ecclesiæ institutione (d. h. von Adam an) exstare et prædicari voluit. De theologo p. 464. Auf dem gleichen Standpunkt steht übrigens noch die „Christologie des Alten Testamentes“ von Böhl (1882), wenn hier gegen die „fingirte historische Entwickelung des Messiasbegriffes“ die Einwendung gemacht wird: „Als ob das Brot des Lebens sich entwickeln könnte und nicht quantitativ stets dasselbe von Adam bis zum letzten Menschen sein müsste.“ S. 171,

kommenheiten darf doch auch der hohe Gewinn, den diese Coordination des Bekenntnisses neben der Schriftautorität der Kirche gebracht hat, nicht verkannt werden. Es bleibt, so frei wir auch dem Ergebnis als einem der geschichtlichen Beurteilung unterliegenden gegenüberstehen, doch eine aus dem innersten Lebenstriebe der Kirche hervorgehende Tat ihres Geistes, dass im zweiten Jahrhundert neben der Feststellung des neutestamentlichen Kanons auch die der Glaubensregel und des Taufbekenntnisses, in der Reformationszeit neben der Wiederherstellung der Schriftautorität auch die Bildung einer evangelischen Bekenntnisgrundlage sich vollzogen hat: wie viele Verirrungen sind beidemal der christlichen Kirche durch die Tatsache erspart, wie viel Anhaltspunkte zur Rückkehr aus solchen Verirrungen sind ihr dadurch geboten worden, dass vom Anfang ihres Bestandes und ihrer Erneuerung an aus dem mannigfaltigen und vieldeutigen Inhalt der Schrift ihr Offenbarungskorn herausgehoben und die wesentlichen Bestandteile christlicher Weltanschauung und christlicher Heilswahrheit in ihrer Einheit zusammengefasst worden sind![1])

Selbst die Form, in welcher sich die alte Orthodoxie dieses Verhältnis der symbolischen zur biblischen Autorität zur Anschauung brachte, wird bei einer nähern Vergegenwärtigung des geistigen Gesamtlebens jener Zeit uns verständlicher werden. Die Annahme einer von Uran innerhalb des Offenbarungskreises identisch sich fortpflanzenden Lehre war die unmittelbare Konsequenz ihrer Ansicht vom Wesen der Offenbarung als der Mitteilung einer einheitlichen und abgeschlossenen Wahrheitserkenntnis, und in einer Zeit, in welcher die Philosophie mit angeborenen Ideen rechnete und in welcher noch ein Aufklärer, wie Tindal, die als das ächte Christentum herausdestillirte Vernunftreligion als „so alt wie die Schöpfung“ ansehen konnte, wird man es der Theologie nicht zum Vorwurf machen können, dass sie auch ihrerseits das, was ihr für die Heilsstellung des Menschen zu Gott unentbehrlich schien, bereits als eine ursprünglich ihm verliehene Ausstattung betrachtete und sich zu jener höheren Auffassung von der Bedeutung der Geschichte als der eigentlichen Schöpfungssphäre für das geistige Leben der Menschheit, wie sie seit Hamann und Herder uns geläufig geworden ist, noch nicht

[1] Vgl. die Bemerkungen von Fr. Nitzsch, Grundriss der Dogmengeschichte I. 93 f. und die erwähnte Schrift von Holtzmann über Kanon und Tradition.

erhoben hat. Aber für alle Zeiten spricht sich auch in dieser unvollkommenen Anschauungsform im Gegensatz zu jenem pseudo-evangelischen Schriftprinzip, welches den Inhalt der heiligen Schrift schon als solchen und um seiner formalen Autorität willen zum Lehrgesetz macht, die Erkenntnis aus, dass die christliche Lehre, so gewiss sie in beständiger Berührung mit der Schrift und mit der in ihr bezeugten Offenbarung sich bilden und erhalten muss, doch nicht als ein blosses Extrakt aus derselben gezogen und durch eine Art von Mosaikbildung aus ihr gewonnen werden kann, zu welcher die Schrift mit ihren Aussagen gleichsam die fertigen Steine zu liefern hätte, dass sie sich vielmehr im Bewusstsein der Kirche und im Zusammenhang mit ihren geistigen Erlebnissen immer als ein Ganzes erzeugen muss, welches dann auch rückwirkend auf das Verständnis des Schriftwortes sein Licht wirft und den wahren Sinn und Inhalt der in ihr niedergelegten Offenbarung zu bestimmen hat.

In der reformirten Kirche hat sich allerdings dieses Bewusstsein von dem autoritativen Wert des Bekenntnisses neben der Schrift weniger klar ausgebildet, einmal weil gerade die theologisch bedeutendsten derselben, wie die Schlussreden Zwinglis oder der Berner Synodus um ihrer lokalen Abzweckung willen zu keiner allgemeinen Gültigkeit gelangen konnten, und anderseits wohl besonders auch in Folge des Einflusses von Calvin, der überhaupt als der eigentliche Begründer der ausschliesslichen und unmittelbaren Lehrautorität der Schrift betrachtet werden muss, insofern er zuerst mit methodischer Klarheit sich die Aufgabe gestellt hat, die durch die Reformation proklamirte Unabhängigkeit der Kirche von der Tradition mit einer gesetzlichen Regelung ihrer Lehre und ihres Lebens zu verbinden. Aber gerade an Calvins klassischer Begründung der Schriftautorität, wie sie in seiner Lehre vom Testimonium Spiritus Sancti entwickelt ist[1]), lässt sich auch die Unrichtigkeit jener unmittelbaren Gleichstellung des Schriftganzen mit der Glaubenswahrheit besonders deutlich nachweisen. Die Schrift — das ist sein Grundgedanke — bewährt sich als eine nicht von aussen durch mensch-

[1]) Instit. I, 7, 4 f. Bei Bullinger a. a. O. fehlt die Begründung durch das test. spir. s. noch ganz, trotzdem sie im Wesentlichen schon bei Zwingli in der Predigt von der Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes vorliegt. Bullinger leitet die Autorität der Schrift aus dem Bewusstsein ihrer Verfasser von ihrer göttlichen Sendung und der Stellung Jesu zum alten Testament ab und zieht aus ihr die Folgerung: satis ergo ex se ipsa antoritatis habet. c. 2.

liche Satzung auferlegte, sondern als die von Gott selbst aufgestellte Autorität vor Allem dadurch, dass durch sie der Geist Gottes selbst in unmittelbarer Erfahrung dem Herzen über die Wahrheit ihres Inhalts Zeugnis ablegt, und zwar durch einen so überwältigenden Eindruck, wie wir das Licht von der Finsternis, das Schwarze vom Weissen unterscheiden können. Dabei sind zwei Gedanken mit einander verbunden, deren jeder für sich eine unbestrittene Wahrheit enthält, die aber in ihrer Verbindung eben zu jener Überspannung des Schriftprinzips führen, welche für die Theologie so verhängnisvoll geworden ist. In dem einen wird gefordert, dass die ganze Schrift als Gottes Wort anerkannt werde, und in dem andern, dass ihre Autorität auf dem Wege innerer Selbstbeglaubigung, durch die von ihr ausgehenden Wirkungen einer übernatürlichen Geistesmitteilung sich zu bewähren habe. Und beides mit Recht. Die Schrift ist uns, Wort Gottes, Erkenntnisquelle seiner Offenbarung nur als Ganzes weil sie nur als solches das urkundliche Denkmal dieser Offenbarung nach ihrem ganzen Verlauf und Umfang repräsentirt, und insofern wird auch die Arbeit der Theologie immer auf die Erforschung dieses Ganzen gerichtet sein müssen und nur durch die Verfolgung dieses Zieles ihrer Aufgabe treu bleiben. Anderseits ist es nicht minder wahr, dass der Glaube nur das als Offenbarung anerkennen und als Gottes Wort sich aneignen darf, was auf dem Wege innerer Selbstbezeugung, als eine ethisch und religiös zum Vertrauen und zum Gehorsam verpflichtende Kraft sich ihm legitimirt, weil nur ein solcher Glaube ein wahrhaft evangelischer, ein im Binden zugleich freilassender ist und weil darin eben das Wesen des evangelischen Glaubensgehorsams liegt, dass er in der von ihm ergriffenen Autorität Gott selbst in seiner erlösenden Offenbarung in sich aufzunehmen und in die Gemeinschaft der Versöhnung mit ihm gesetzt zu sein sich bewusst ist. Aber mit Unrecht wird nun diese ethisch-religiöse Selbstbezeugung, wie sie der Schrift als Ganzem innewohnt, ohne Weiteres auf die Gesamtheit ihrer einzelnen Bestandteile übertragen; statt den Erfahrungsbeweis zu Ende zu führen und die Schrift selbst über das zu befragen, was sie in Wirklichkeit ist und was für eine Autorität sie selbst beansprucht, ist um jener Gesamtwirkung willen das Prädikat des Wortes Gottes, welches der Reformation ursprünglich das in der Schrift dargebotene Gesetz und Evangelium bedeutete, mit allen seinen Konsequenzen auf ihren ganzen Umfang ausgedehnt worden, ohne dass man in Betracht zog, wie dieses „Wort Gottes“

tatsächlich in der Form von menschlich-geschichtlichen Schriftdenkmalen, von Zeugnissen menschlicher Überlieferung, menschlicher Heilserfahrung, menschlicher Gedankenarbeit und vielfach auch eines sehr deutlichen menschlichen Suchens und Irrens sich darstellt. So ist aus dem Zeugnis des in der Geschichte des israelitischen Volkes sich offenbarenden Gottes ein Lehrbuch geworden, unter dessen formale Autorität mit mehr oder weniger Konsequenz auch das ganze diesem Volke eigentümliche Welt- und Geschichtsbild, seine Denk- und Vorstellungsweise, seine nationalen Erinnerungen, Empfindungen und Hoffnungen gestellt wurden [1]), und das nun auch gegenüber den festesten Tatsachen sonstiger Erfahrung und den sichersten Eindrücken einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung als die mit göttlicher Autorität beglaubigte Wahrheit sich zu behaupten hatte. Schwer genug ist, wie der Rückblick auf die beiden letztvergangenen Jahrhunderte uns zeigt, dieser theologische Fehler an dem geistigen Leben der protestantischen Völker gestraft worden, und wenn die Kirche jetzt, was ihre Stellung zur allgemeinen Kultur betrifft, über eine Leidenszeit zu klagen Ursache hat, so darf auch sie der Leidenszeit nicht vergessen, die sie selbst durch jene falsche Gleichstellung des Schriftinhalts mit der christlichen Glaubenswahrheit über das geistige und wissenschaftliche Leben der abendländischen Völker gebracht hat und die eine falsche Apologetik auch jetzt noch darüber verhängt sehen möchte, indem sie, wenn auch mit noch so unzureichenden Mitteln und mit noch so sichtlicher Inkonsequenz, diese Gleichstellung aufrechtzuerhalten sich bemüht.

4.

Und sollte es nun wirklich der evangelischen Kirche so schwer fallen, dieses Zeugnis des hl. Geistes von dem, worin die wahre Autorität der Schrift besteht, auch für unsere Gegenwart wieder deutlicher zum Worte kommen zu lassen und zu einer Bestimmung

[1]) Vgl. schon Musculus Loci theol. (1564) p. 189 s.: Primum hoc est religionis nostræ caput, ut sine ulla dubitatione sacræ scripturæ fidem accommodemus, sive narret, sive prædicet, sive doceat, sive vaticinetur, sive promittat aliquid credentibus vel minetur incredulis. Sine hac veritatis fide nihil est in omni religione nostra quod constare queat. Wie weit geht ein solcher Autoritätsglaube selbst über den ähnlich lautenden, etwa zehn Jahre früher ausgesprochenen Grundsatz Calvins (Refut. err. Serv. Opp. VIII, p. 464): Was soll aus der Religion, was aus der Kirche, was aus Christus werden, wenn die Lehre der Frömmigkeit ungewiss ist.

derselben zu gelangen, die ebensosehr den Forderungen der historischen Forschung und Kritik wie den Erfahrungen und den Bedürfnissen des Glaubens gerecht wird? Der geschichtliche Charakter der biblischen Offenbarung, dessen Erkenntnis gegenwärtig wohl als Gemeinbesitz unserer Theologie betrachtet werden darf, muss, wenn mit ihm Ernst gemacht wird, die Autorität derselben in strengem Sinne von vorneherein auf ihre Vollendung, die Erscheinung Christi einschränken, während er für die vorbereitende Stufe des Alten Testamentes, so wichtig sie auch für das Werden dieser Offenbarung gewesen ist und so wichtig sie für ihr Verständnis noch immer bleibt, mit der gleichen Selbstverständlichkeit die Anerkennung des noch Unfertigen, des zeitlich und volkstümlich Bedingten, des sukzessiven Werdens und Ausreifens auf allen Gebieten, in den Vorstellungen über Gott so gut wie in den Elementen des weltlichen Wissens in sich schliesst.[1]) Auf der andern Seite kann man es gleichfalls zu den allgemein anerkannten Ergebnissen unserer theologischen Entwickelung rechnen, dass die biblische Offenbarung, wie oben gezeigt wurde, ihre Abzweckung nicht in der Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses, sondern in der Stiftung des Reiches Gottes auf Erden, der Überwindung der Sünde durch Gerechtigkeit und Gnade, der Herstellung der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott hat, so dass auch in der neutestamentlichen Offenbarung die autoritative Seite lediglich auf dieses Gebiet, die Mitteilung der wahren Gotteserkenntnis und der in ihr beschlossenen ewigen Lebenskräfte beschränkt werden muss. Aber mit diesem Begriffe der in Christo geschehenen Gottesoffenbarung dürfte nun auch die wesentliche Autorität der hl. Schrift in einer Weise bestimmt sein, die sowohl dem religiösen Glauben seinen Halt wie der fortschreitenden wissenschaftlichen Bewegung ihre Freiheit sichert, und die anderseits auch mit der tatsächlichen Stellung der christlichen Gemeinde zur Schrift, soweit dieselbe durch ihr lebendiges praktisches Bedürfnis bestimmt ist, am meisten zusammenstimmt.

Wir wissen ja wohl, dass uns die Schrift auch über die Person Christi keine dogmatisch einheitliche Lehre und auch über sein Leben keine in allen Einzelheiten übereinstimmende Berichterstattung bietet,

[1]) Einen lehrreichen Einblick in diese Entwickelung und Bedingtheit auch der unmittelbar religiösen Vorstellungen gibt die Abhandlung von Smend: Über die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentlichen Religion, Theol. Studien und Kritiken 1884. IV.

und gerade wer sich aufrichtig unter die Autorität der Schrift selbst und nicht einer theologischen Doktrin über dieselbe stellt, wird eben auch vor dieser Tatsache sich zu beugen und es anzuerkennen haben, dass schon die neutestamentliche Lehre von Christus in starkem Anschluss teils an die eschatologischen Hoffnungen und teils an die Begriffe der rabbinischen und der hellenistischen Theologie sich gebildet, und dass ebenso auch das Bild seines geschichtlichen Lebens und Wirkens unter starker Beeinflussung der Sage und in einer teilweise an den wichtigsten Punkten sich widersprechenden Form sich in der Erinnerung befestigt hat — man denke nur an die Schwierigkeiten und Widersprüche der Geburts- und Auferstehungsgeschichte, an die verschiedenen Relationen selbst der wichtigsten Aussprüche Jesu wie des Unservaters, der Seligpreisungen, der Abendmahlseinsetzung, der letzten Worte u. s. w.

Aber ist mit diesem Schwanken der äusseren Lebensumrisse, in welche auch die neuesten kunstvollen Konstruktionsversuche eines Bernhard Weiss keine Festigkeit gebracht haben dürften, der einheitliche Eindruck von Jesu Lebenserscheinung selbst und die in ihm liegende Gewissheit einer göttlichen Vollmacht und einer einzigartigen heilsgeschichtlichen Stellung zur Menschheit irgendwie abgeschwächt? Und liegt nicht in der gemeinsamen ethisch-religiösen Hingabe an diesen Eindruck, mag derselbe auch in den verschiedenen theologischen Systemen sich noch so verschiedenartig abgestalten, auch für die Gegenwart eine Gemeinsamkeit des Glaubens und eine Gemeinsamkeit der Beugung unter die biblisch bezeugte Gottesoffenbarung ausgesprochen, die gerade, weil sie in dem freien innerlichen Personleben und nicht in der äusserlichen Abhängigkeit von einer kirchlichen Überlieferung ihre Wurzeln hat, unendlich mehr besagt, als die genaueste Übereinstimmung dogmatischer oder geschichtlicher Urteile? Für uns wenigstens involvirt die Anerkennung der Tatsache, dass die Gestalt Jesu nicht anders als unter dem Einfluss der Sage in der Erinnerung sich hat festhalten lassen, keineswegs eine Schmälerung, sondern im Gegenteil gerade die Bejahung seiner unvergleichlichen Hoheit und seiner Heilsbedeutung für die Menschheit, und jedenfalls erscheint uns diese Anerkennung sowohl religiös als auch wissenschaftlich würdiger als die gezwungenen Verklausulirungen und Abschwächungen der Apologetik, von denen auch das erwähnte Leben Jesu von Weiss sich nicht frei hält, wenn sein Verfasser z. B. die Geschichtlichkeit des Wunders von Kana wieder durch die Annahme

eines Weinvorrates zu stützen versucht, welcher gerade damals durch besondere göttliche Vorsehung Jesu zur Disposition gewesen sei, oder bei den Totenerweckungen die Schwierigkeit, sich ein vom Jenseits in das diesseitige Leben zurückversetztes Bewusstsein zu denken, dadurch beseitigt, dass er das Auferweckungswunder durch ein vorangegangenes Sterbewunder vorbereitet sein lässt und die Behauptung aufstellt, „dass bei denjenigen, die nach Gottes Rat ins Leben zurückgerufen werden sollten, eben der Eintritt in jene neue Lebensform noch nicht stattgefunden habe und die Seele gleichsam aus dem Todesschlummer noch nicht zum Bewusstsein ihrer Jenseitigkeit erwacht war.“ [1])

Und auch mit dem strengsten geschichtlichen Masstab gemessen ist es ja doch nicht an dem, dass der Glaube, wenn er sich kraft innerer ethischer Nötigung mit Christo als der ihm entgegenkommenden erlösenden Gottesoffenbarung zusammenschliesst, damit irgendwie mit Gesetzen in Konflikt käme, die er auf andern Gebieten als für die historische Forschung gültige anzuerkennen hat. [2]) Wenn wir nach der oben gegebenen Definition dessen, was die bleibende Autorität der hl. Schrift für die Kirche ist, die Bedeutung der neutestamentlichen Schriftsteller in erster Linie in ihren Beruf, die Zeugen der in Christo geschehenen Gottesoffenbarung an die Menschheit zu sein, setzen müssen, so werden wir einen der providenziellen Züge in der Entstehung dieser neutestamentlichen Schrift darin erblicken, dass in den Briefen des Apostels Paulus Zeugnisse von dieser Offenbarung vorliegen, die mit einer jedem gesunden Urtheil einleuchtenden Sicherheit in die christliche Urzeit hineinführen und das in ihr lebende Bild von Christo unabhängig von der evangelischen Tradition uns vergegenwärtigen. Eine vollständige Übereinstimmung der ersteren mit der letzteren wird sich allerdings nicht behaupten lassen. Nicht nur fehlt bei diesem ersten Zeugen jede Spur des Glaubens an eine jungfräuliche Geburt oder an eine leibliche Himmelfahrt, sondern auch eine Erweisung von Wunderkräften, die über das Röm. 15, 19; 2 Kor. 12, 12; Apg. 10, 38 umgrenzte Gebiet der heilenden

[1]) I. S. 372. 565. Selbst in Bezug auf Lazarus soll dies gelten: II. 428.

[2]) Vgl. bes. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi: 1881. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie 1865. S. 158: „Die historische Untersuchung hat mich zu der Überzeugung geführt, dass wir in Jesus ein primitives Bewusstsein der Einheit mit Gott annehmen müssen, welches die Grundlage seines ganzen geistigen Lebens ist und aller Betätigung in Beruf und Selbstaussage vorangeht.“

Tätigkeit hinaus in Machttaten wie den Speisungen der Tausende, dem Wandeln auf dem Meer, die Erweckung eines Lazarus sich dargestellt hätte, lässt sich mit der Aussage, dass der von Paulus gepredigte Messias den zeichenfordernden Juden ein Aergernis sei, unmöglich vereinigen. Aber gleich bleibt doch auf beiden Seiten die Anschauung von der religiös-sittlichen Lebenserscheinung Jesu selbst, der Eindruck einer persönlichen Hoheit und Heiligkeit und einer Hingebungs- und Wirkungskraft seiner Liebe, die nur als die unmittelbare Selbstoffenbarung Gottes, als das Sein Gottes in ihm zur Versöhnung der Welt begriffen werden kann. Dabei ist dieser Glaube an die Gottessohnschaft Jesu derjenige Punkt, den wir in allen Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern ausser Diskussion gestellt und als gemeinsame Grundlage des christlichen Heilsbesitzes betrachtet sehen, und das Gleiche gilt von der tatsächlichen Bewährung dieser Gottessohnschaft durch die Auferstehung, so sehr auch wieder gerade hier, was die konkreten Vorstellungen von dem Wesen und der Bezeugung derselben an die Jünger betrifft, die Vergleichung der paulinischen Darstellung mit derjenigen der evangelischen Geschichte die allmälige Weiterbildung der Überlieferung ins Licht stellt. — Als zweite historisch sichere Quelle für unsere Kenntnis Jesu dürfen wir sodann die Sammlung von Sprüchen und kurzen Erzählungen ansehen, welche in den drei ersten Evangelien als gemeinsamer Stoff sich verarbeitet findet, und welche als Erinnerungen, die in einfachster und unreflektirtester Form in den Verkehr Jesu mit seinen Jüngern hineinführen, gleichfalls jene Eigenschaft der Schrift das urkundliche Zeugnis der in Christo geschehenen Offenbarung zu sein, im denkbar vollkommensten Grade an sich tragen. Aber auch hier sieht sich die geschichtliche Betrachtung vor Aussprüche hingestellt, die es ihr unmöglich machen, den von Paulus bezeugten Glauben der apostolischen Kirche an Jesus anderswoher als aus seinem eigenen Bewusstsein und aus seiner absichtlichen Selbstoffenbarung abzuleiten. Wir erinnern beispielsweise an die so oft wiederkehrende emphatische Bezeichnung Gottes als seines Vaters im Himmel in Stellen wie Matth. 18, 35: so wird auch mein himmlischer Vater euch thun; 18, 10: ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel; 16, 17: Fleisch und Blut haben dir diess nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel. Eine Gottessohnschaft im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre wird man aus dieser Redeweise nicht herauslesen dürfen; aber doch spricht

sich in derselben ein Bewusstsein seiner qualitativen Unterschiedenheit von den übrigen Menschen und eines eigenartigen Verhältnisses zwischen Gott und ihm in Erkenntnis und Liebe aus, das im Grunde von dem grossen Bekenntnis Matth. 11, 27 f. nicht verschieden ist und auch die johanneische Darstellung desselben als eine aus dem ursprünglichen apostolischen Glauben heraus erwachsene erscheinen lässt. Ebenso ist die Stellung, welche Jesus schon in jener ältesten Schicht der synoptischen Überlieferung gegenüber den Menschen einnimmt, nirgends die eines blossen Propheten oder eine solche, die ihn bloss als die Offenbarung des wahren Kindschaftsverhältnisses zu Gott erscheinen liesse. Er weiss sich nicht nur als den Verkündiger, sondern auch als den Vollstrecker des göttlichen Willens, als Erlöser und als Richter in die Menschheit gesandt und ihr Leben und ihr Verderben von dem Verhalten zu ihm abhängig. Während er es den Schriftgelehrten zum Vorwurf macht, dass sie durch die Voranstellung der kultischen Pflichten vor denjenigen der Pietät das Gebot Gottes zu nichte machten, erklärt er für seine Person: Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert. In seiner Gemeinschaft finden die Mühseligen und Beladenen die *ἀνάπαυσις*, das messianische Heilsgut, und selbst dem Tempel, dem Ort der göttlichen Gegenwart, steht er als der Grössere gegenüber. Zu seinem konzentrirten Ausdruck gelangt dieses Selbstbewusstsein Jesu in dem von ihm selbst gewählten Namen Menschensohn, dessen Beziehung auf die Danielweissagung ja gegenwärtig kaum mehr in Frage steht. Die eschatologische Deutung, die z. B. Schultz [1]) ihm gibt, genügt seinem Sinne nicht. Aussprüche, wie Matth. 9, 6; 20, 28 sind Bezeugungen einer gegenwärtigen Wirklichkeit und wollen andeuten, wie für Jesus in der Gegenwart das in Erfüllung geht, was das danielische Weissagungsbild als die höchste und herrlichste Wundertat in Aussicht gestellt hatte, die Stiftung des Himmelreiches durch den vom Himmel gesandten Menschensohn, aber als ein himmlischer Vorgang in der Form des allerunscheinbarsten menschlichen Wirkens, auf dem von ihm betretenen Weg des Lehrens und Heilens, des Dienens und Duldens, des Leidens und Sterbens, der aber nichts destoweniger als der von Gott ihm vorgezeichnete schon jetzt das Zukunftsbild der alttestamentlichen Weissagung zur Wirklichkeit zu machen beginnt. Es ist also wieder eine Selbstbezeichnung, die, was die Stel-

[1]) Lehre von der Gottheit Christi. S. 374.

lung Jesu zur Menschheit betrifft, in der ursprünglichen apokalyptischen Form israelitischer Anschauung kaum weniger in sich schliesst, als was im vierten Evangelium in einer mehr an die hellenisch-theologischen Begriffe sich anschliessenden Ausdrucksweise von Jesu ausgesagt ist.[1])

Aber mit dieser Selbstbezeichnung als Menschensohn ist nun anderseits auch der Umfang angedeutet, innerhalb dessen das Leben und die Person Jesu allein die Offenbarung Gottes an die Menschheit für uns bedeuten und die ihnen zugesprochene autoritative Stellung für das religiöse Leben behaupten können. Er hat sich des Menschen Sohn genannt überall nur in Beziehung auf den ihm übertragenen Beruf zur Stiftung des Reiches Gottes, und diese Erfüllung seiner Berufsaufgabe durch Lehren, Tun und Leidensgehorsam, verbunden mit der göttlichen Bestätigung derselben durch die Auferstehung, umschreibt also auch für seine Gemeinde den Umkreis dessen, was in seiner Erscheinung göttliche Offenbarung und göttliche Autorität für den Glauben ist. Es ist nicht das Leben Jesu an sich und in seinen von der Stiftung des Reiches Gottes unabhängigen Bestandteilen, an deren Dunkel und Widersprüchen wohl überhaupt die Aufgabe eines Lebens Jesu im historischen Sinn sich als unmöglich erweist. Und es ist nicht die Lehre von Christus, wie sie in dem kirchlichen Dogma oder auch in den dogmatischen Anschauungen der Apostel ihre Formulirung erhalten hat; denn auch die letzteren, so grundlegend ihr Wert für die dogmatische Arbeit der Kirche bleibt, tragen doch durch ihren Zusammenhang mit der Begriffswelt ihrer Zeit eine geschichtliche Bedingtheit an sich, die es verbietet und tatsächlich auch ohne Umdeutung es unmöglich macht, sie ohne weiteres aus der biblischen Theologie als feste Lehrautorität in die Glaubenslehre herüberzunehmen.[2]) Es sind endlich auch nicht die einzelnen Wundertaten und Lehrworte Jesu, die ja gleichfalls zunächst als Gegenstände menschlicher Einnerung und Überlieferung für uns vorhanden sind und aus denen man vergebens einen mit historischer Sicherheit das Ursprüngliche von dem Abgeleiteten sichtenden Ausschnitt herzustellen ver-

[1]) Vgl. Weiss a. a. O. I. 453. Auch bei Johannes wird ja das Prädikat Gott erst dem Auferstandenen zugesprochen (20, 28), und Stellen wie 17, 6, 8, 14 verbieten geradezu das Verhältnis der Person Jesu zum Logos im Sinne einer unmittelbaren Identität aufzufassen. Nach ihnen will 1, 14 erklärt sein und nicht umgekehrt.

[2]) Vgl. Schultz a. a. O. S. 419 f. 438.

suchen würde. [1]) Aber es ist die in dieser verschiedenartigen Überlieferung dennoch einheitlich sich zusammenfassende Gesamterscheinung der Person und des Werkes Jesu selbst, wie sie sich in seinem Zeugnis von Gott, in der Erfüllung seines Berufes im Gehorsam bis zum Tod und in seiner Verklärung zur wahren Herrlichkeit des Menchensohnes dargestellt hat, dieses Wunder eines schlechthin in Gott und für Gott geführten und von ihm zeugenden Menschenlebens, das als solches zugleich die erlösende Selbstoffenbarung Gottes im Fleisch ist und dem heilsbedürftigen Gemüt jederzeit als die Wahrheit von oben sich beglaubigen wird.

In diesem ihrem Mittelpunkte erfasst, wird die Autorität der hl. Schrift nun aber auch wirklich die Postulate erfüllen, welche der protestantische Glaube an sie zu stellen hat und welchen die frühere Auffassung derselben nicht gerecht werden konnte. Sie fällt zusammen mit der Offenbarungstatsache, welcher das Reich Gottes sein Dasein verdankt und mit welcher der Glaube in unmittelbarer Einigung sich zusammenschliessen kann, und trägt damit in wirklich erfahrbarer Weise jenes Zeugnis des hl. Geistes in sich, dessen Übertragung auf den Gesamtumfang der Schrift einer der Hauptfehler der alten Inspirationslehre gewesen ist. Der grundlegende Wert der übrigen Teile der Schrift und ihre Bedeutung als Gesamtzeugnis der Heilsoffenbarung wird dabei nicht aufgehoben, sofern nur aus dem vorbereitenden Wort der Propheten und dem auslegenden der Apostel das Verständnis von Christi Person und Werk gewonnen werden kann und insonderheit der Beruf der Apostel, seine Zeugen an die Menschheit zu sein, von diesem Gesichtspunkt aus erst recht ins Licht tritt; aber wir lernen Vorbereitung und Auslegung aus ihrem eigenen Mittelpunkte heraus verstehen; in Christo als des Gesetzes Erfüllung ist erst der wahre Sinn der alttestamentlichen Offenbarung enthüllt worden, und als diese Erfüllung ist er zugleich des Gesetzes Ende; die vollendete Offenbarung tritt nicht mit der Autorität eines neuen Buchstabens, sondern mit der des Geistes auf, nicht als Gesetz, sondern als lebendiges Prinzip, aber als ein solches, in welchem die religiöse Autorität ganz mit der ethischen eins geworden ist und das höchste Gut, das als die Gabe des ewigen Lebens in Christo sich der Welt mitteilt, zugleich als das absolut verpflichtende Ideal und

[1]) Wie dies Resch in der Schrift: Das Formalprinzip des Protestantismus, 1876, angestrebt hat.

als die dieses Ideal verwirklichende Kraft Gottes sich darstellt. Weiter ist es eine Autorität geschichtlicher Art, wie sie der christliche Glaube, der ein Glaube an den tatsächlich sich erweisenden, lebendigen Gott ist, postulirt, und sie gründet sich auf ein wunderbares Tun Gottes in der Geschichte; aber es ist ein Wunder, das seinem wahren Gehalt nach nicht dem physischen, sondern dem ethisch-persönlichen Lebensgebiet angehört, nicht einen Widerspruch gegen das natürlich Menschliche, sondern seine Heiligung und Vollendung bedeutet und darum seinerseits erst auch das natürliche und geschichtliche Menschenleben bis in seine tiefsten Rätsel und Widersprüche hinein verständlich macht und in den Plan einer göttlichen Schöpfung und Weltordnung hineinstellt. Es ist endlich eine Autorität, die fest und bestimmt genug ist, um dem Glauben in dem, was ihm wesentlich ist, seinen festen Halt und dem menschlichen Leben an den entscheidenden Punkten seine christlich bestimmte Haltung zu geben, und doch freilassend genug, um auf allen Lebensgebieten der freien Bewegung ihrer eigenen Triebe und Gesetze Raum zu lassen und so im Erkennen wie in der Lebensgestaltung jenen Grundsatz der Einheit von Schöpfung und Erlösung zur Geltung zu bringen, wie ihn schon das älteste Bekenntnis der Kirche in dem Glauben an den Einen Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde und Vater Jesu Christi ist, ausgesprochen hat.

5.

Zum Schluss erübrigt noch eine kurze Hinweisung auf einige praktische Folgerungen und Aufgaben, welche aus einer solchen Auffassung der Schriftautorität sich uns nahelegen. In die erste Linie stellen wir, gegenüber dem zu Anfang besprochenen Schein einer immer grösser werdenden Zerklüftung und Zerrissenheit der evangelischen Theologie, wie er notwendig eintreten muss, so lange der Masstab des frühern Autoritätsbegriffs noch als geltend angesehen wird, die Möglichkeit der Anerkennung, dass auch bei sehr verschiedenartigen Ansichten über die Entstehung und die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher eine gemeinsame Abhängigkeit von der Schriftautorität selbst vorhanden sein kann, ja dass in Folge der geschichtlichen Behandlung der Schrift diese Abhängigkeit auch für weit auseinandergehende theologische Standpunkte eine ungleich grössere geworden ist, als es früher bei aller formellen Gebundenheit an den Buchstaben je der Fall war. Nicht nur ist der Reichtum des religiösen

Lebens, den die Schrift erschliesst, durch die geschichtliche Auslegung ganz anders in seiner Tiefe und Mannigfaltigkeit zur Erkenntnis gebracht, als es der dogmatischen Voreingenommenheit und der allegoristischen Willkür der früheren Zeit möglich war, sondern auch die gemeinsame Abhängigkeit von ihrem Geist und der Einfluss ihres konkreten lehrhaften und vorbildlichen Inhalts auf das Leben sind durch das zunehmende geschichtliche Verständnis grösser geworden. Selbst ein der Kritik gegenüber so ausgesprochen konservativer Theologe wie Schnedermann anerkennt es als Tatsache dass mit der gesetzlichen Abgrenzung des Kanon durch die Kirche' sofort auch das Studium der Schrift abgenommen und ihr Verständnis sich verdunkelt habe, und er legt das Geständnis ab, dass ihm erst durch die Arbeit der modernen Kritik „der Apostel Paulus plastisch entgegengetreten sei und so zu sagen über achtzehn Jahrhunderte hinweg die Hand gereicht" habe.[1]) Mit diesem Zugeständnis wird aber nur aufrichtig ausgesprochen, was von den Anhängern dieser Richtung sonst gewöhnlich verschwiegen wird und was doch in ihrer Behandlung der biblischen Wissenschaft überall mit Händen sich greifen lässt: das Vorhandensein einer gemeinsamen theologischen Aufgabe, an welcher auch die Kritik mitzuarbeiten berufen ist, und welche es der Theologie zur Pflicht macht, auch fernerhin ihre Schüler in die Arbeit derselben hineinzuführen, mit der getrosten Zuversicht, dass sie auch an ihnen als ein von Gott geordneter Wegweiser zum Verständnis seines Wortes sich wird bewähren können.

Schwieriger als in Bezug auf die Theologie wird es sein, die Konsequenzen eines solchen Autoritätsprinzips für das praktisch-kirchliche Leben zur Geltung zu bringen. Die Ordnung des letzteren von einer allseitigen Verständigung über jenes erstere abhängig zu machen, hiesse ja allerdings auf den Abfluss eines Stromes warten wollen, um über denselben hinüber zu gelangen. Gehört doch eben die Mannigfaltigkeit von Antworten auf diese Prinzipienfrage, wie sie uns gerade die gegenwärtige evangelische Kirche vor Augen stellt, mit zu jener Mannigfaltigkeit in der Aneignung der christlichen Wahrheit, welche ebensosehr durch die Freiheit des evangelischen Glaubenslebens, wie durch die ethisch und persönlich bedingte Art der christlichen Erkenntnis gefordert ist. So wird

[1]) Der christliche Glaube und die heilige Schrift. 1884, S. 33 und 41.

denn gewiss, so lange die Kirche als die streitende noch in der Welt lebt, auch der alte Kampf in ihr noch fortdauern zwischen einer gesetzlichen und einer evangelisch freien Auffassung der Glaubensautorität, zwischen solchen, die sie nur in der Form einer unverrücklichen Fixirung durch bestimmte Lehren oder geschichtliche Tatsachen, und solchen, die sie nur in der Form eines einheitlichen sittlich-religiösen Impulses wollen festgehalten wissen. Aber eine Verständigung über den blos relativen Wert dieses Gegensatzes und über die ihm zu Grunde liegende gemeinschaftliche Wurzel sollte doch möglich sein. Man sollte die Einsicht gewinnen können, dass, wie sehr auch eine bestimmtere und allgemein gültige Formulirung der religiösen Autorität im Interesse der kirchlichen Gemeinschaft zu wünschen und anzustreben ist, in einer Übergangszeit wie der gegenwärtigen doch der Mangel derselben dadurch kompensirt wird, dass eben durch die historische Schriftauslegung auch die frühere Willkür derselben zurückgedrängt und die Fähigkeit, das Wesentliche vom Nebensächlichen zu unterscheiden, geschärft und verallgemeinert worden ist. Man sollte sich der Anerkennung nicht verschliessen, dass in einer Kirche, die aus dem geschichtlichen Zusammenhang mit der Reformation einerseits die religiöse Abhängigkeit von der in der Schrift niedergelegten in Christo zusammengefassten Gottesoffenbarung, und anderseits die Zweckbeziehung dieser religiösen Wahrheit auf das sittliche Leben als gemeinsam anerkannten Grundsatz sich erhalten hat, auch bei weitgehenden theologischen Gegensätzen noch immer ein lebendiges Einheitsband vorhanden ist, dessen Zerreissung nicht aus der christlichen Wahrhaftigkeit und dessen Anerkennung nicht aus religiöser Unentschiedenheit oder sittlicher Charakterschwäche herstammen kann. Wie nahe sehen wir doch oft, eben wo es sich um die praktische Anwendung der Schrift handelt, die Gegensätze sich berühren, so bald sie statt den Fragen und den Ueberlieferungen der Schule den einfachen Realitäten des Lebens selbst gegenübergestellt und an ihnen die weltüberwindende Macht des Wortes Gottes zu erproben im Falle sind!

Dass es übrigens auch in der theoretischen Formulirung des Autoritätsprinzips selbst eben durch den Aufweis einer gemeinsamen Abhängigkeit von Christus und die Erwägung ihrer religiösen und kirchlichen Tragweite wenigstens zu einer sehr bestimmten An-: näherung und zur Konstatirung gemeinsamer christlich-religiöser Grundlagen und Ziele kommen kann, hat der Vortrag Biedermanns

„Unsere Stellung zu Christus“, in einer Weise, die schwer zu widerlegen sein wird, vor Augen gestellt. Es sind bei aller Schärfe der darin gehandhabten Polemik Grundzüge einer Irenik, an welcher die Kirche, auch wenn sie sich mit der ihr zu Grunde liegenden Dogmatik an entscheidenden Punkten im Widerspruch weiss, nicht auf die Dauer wird vorübergehen können, und wir leben des Glaubens, dass wenn einmal das hier ausgesprochene Bekenntnis: „Einer ist euer Meister“ mit gleicher Kraft und Entschiedenheit und mit gleicher Betonung der in ihm liegenden kirchlichen Postulate seine allgemeine Wiederholung fände, dann auch das ergänzende: „Ihr aber seid Brüder“ von der andern Seite her nicht mehr so schwer auszusprechen sein würde. Die obige Ausführung hat ja genugsam gezeigt, dass „unsere Stellung zu Christus“ eine wesentlich andere als die dort vertretene ist, und dass wir es weder dem christlichen Glauben noch der evangelischen Geschichte entsprechend finden, in Christus blos den zu erblicken, der „in der sittlichen Machtbewährung seiner Gottesliebe die göttliche Bestimmung des Menschen, das wahre Leben aus Gott und den Sieg über die Welt in seiner Person tatsächlich geoffenbaret und damit der Menschheit das Reich Gottes, ihr höchstes Gut und Ziel, aufgeschlossen hat.“ Uns weisen der Glaube wie die Geschichte darauf hin, in ihm zugleich und in erster Linie die — allerdings menschlich und geschichtlich vermittelte Offenbarung Gottes an die Menschheit, den Träger seiner Liebe und den Vollstrecker seines Heilsratschlusses an ihr zu erkennen, der, in dessen geschichtlicher Lebenserscheinung jene Selbstbezeugung des überweltlichen Gottes als des heiligen Gesetzgebers und der erlösenden Liebe, die sich uns als die treibende Kraft der israelitischen Geschichte dargestellt hat, in vollendeter Offenbarung zur geschichtlichen und Allen erreichbaren Tatsache geworden ist. Denn nur unter dieser Voraussetzung wird uns sowohl das in den Evangelien bezeugte Selbstbewusstsein und Wirken Jesu als auch der Glaube der Apostel an ihn geschichtlich verständlich, und nur unter dieser Voraussetzung wird uns seine Erscheinung eben als die vollkommene Offenbarung menschlicher Gottinnigkeit und Gotteskindschaft aus einem ewig unerreichbaren Vorbild zur Offenbarung der vergebenden und erlösenden Gottesliebe, die trotz diesem uns verurteilenden Abstande in die gleiche Kindschaft uns hineinruft und in seiner Gemeinschaft als die sieghafte Kraft über Sünde und Tod sich mitteilt. Ebenso steht uns anderseits auch fest, dass schon eine solche Autoritätsstellung,

wie sie dort für Christus in Anspruch genommen wird, zu einer Auffassung vom Wesen Gottes und von der jenseitigen Bestimmung des Menschen hinführen muss, welcher der Verfasser in seiner eigenen dogmatischen Ausführung nicht gerecht wird. Aber gerade in dem Glauben an den göttlichen Wert der Erscheinung Christi sollte der evangelische Christ, wie ihm schon die Logoslehre der alten Apologeten zeigen kann, nicht ein Hindernis, sondern vielmehr eine Aufforderung erblicken, den Bereich ihrer Einwirkung auch über die Grenze der eigenen dogmatischen Erkenntnis hinaus sich erstrecken zu lassen und auch da, wo er die Beugung unter ihre Autorität mit einer für sein Urteil ungenügenden Deutung verbunden sieht, auf die lebendige Fortpflanzung ihres Segens zu vertrauen, ganz abgesehen davon, dass dieser Glaube, eben wenn er entschieden und klar auf die Offenbarung Gottes in Christo sich bezieht und sie in ihrer ächten evangelischen Bezeugung von dem, was menschliche Ueberlieferung darüber ist, an und für sich schon das Interesse auf ganz andere Ziele hinlenken muss, als auf den Kampf um dogmatische Formeln oder um den kirchlichen Machtbesitz. Und es darf unser Trost sein, dass, während die Theologen um ihre Deutung sich streiten, die Offenbarung selbst in ihrer biblischen Bezeugung innerhalb unserer evangelischen Kirche nirgends aufhört, ihre Autorität geltend zu machen und die ihr beschiedene Wirkung auszuüben, unendlich reicher und vielgestaltiger, als jemals eine dieser Deutungen ihr Wesen wird zum Ausdruck bringen können, dass die christliche Gemeinde in allen ihren Teilen fort und fort von dem Brote lebt, über dessen Zusammensetzung jene sich nicht einigen können, und dass auch sie mitten im Streit in dem Einen wenigstens zusammenstimmen, dass dieses Brot des Lebens immer reichlicher ausgeteilt und immer weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden muss.

Tatsächlich sehen wir denn auch, wie aus der Erkenntnis solcher gemeinsamen Abhängigkeit von der Schrift immer mehr auch das Bewusstsein einer gemeinsamen apologetischen Aufgabe sich bildet, welches an Schärfe und Umfang zunehmen wird, je mehr der Blick von jenen Verschiedenheiten in der Deutung der christlichen Offenbarung auf die grossen und entscheidenden Gegensätze christlicher und nichtchristlicher Weltanschauung sich lenkt und den Eindruck jener ersteren dem der letzteren unterordnen lernt. Einer Entwertung des Schriftinhalts gegenüber, wie sie aus den Kreisen einer mate-

rialistischen Aufklärung oder einer emanzipirten Schulweisheit vielfach laut wird und je und je auch in den schweizerischen Organen derselben sich vernehmen lässt, müssen alle Richtungen als gemeinsame Gegner sich fühlen, der „Religion des Geistes“ gegenüber, in welcher ein Ed. v. Hartmann den alten Gnostizismus wieder zu erneuern versucht hat, müssen alle zur Religion des Buchstabens und der Geschichte sich bekennen, und in dieser Beziehung kann uns wiederum die Art, wie Alex. Schweizer und Biedermann diesem gemeinsamen Gegner des christlichen Offenbarungsglaubens geantwortet haben, zum Zeugnis dafür dienen, was ein solcher gemeinsam geführter Kampf nach aussen zur inneren Verständigung beitragen könnte.

Einem solchen apologetischen Kampf nach aussen muss aber allerdings endlich auch ein freies Wahrheitszeugnis nach innen zur Seite gehen, welches unsere wissenschaftlich gewonnene Stellung zur Schrift auch vor der Gemeinde offen ausspricht und von dem ernsten Bemühen geleitet ist, auch ihren Glauben auf jene eine Autorität Christi zu gründen, durch die auch uns das Schriftwort zum Worte Gottes wird. Nicht auf der Kanzel soll dies geschehen, die überhaupt weder der Kritik noch der Apologetik, sondern der Erbauung zu dienen bestimmt ist, wohl aber auf dem Wege sonstiger Belehrung, durch Vorträge, im späteren Jugendunterricht und namentlich in den religiösen Blättern und Zeitschriften. Gerade diejenige Theologie, die ohne Widerspruch und mit gutem Gewissen als die vermittelnde sich bezeichnen lässt, weil es ihr in der Tat um die ehrliche und lebendige Ausgleichung und Vermittelung des evangelischen Heilsglaubens mit den übrigen Gebieten des geistigen Lebens zu tun ist, dürfte hier vor eine Aufgabe der Vermittelung gestellt sein, deren Lösung von ihr noch lange nicht mit dem Ernst und der Beteiligung, die ihre Wichtigkeit erfordert, an die Hand genommen und vielfach ausschliesslich der kirchlichen Linken überlassen worden ist. Vergessen wir doch nicht, dass es die erste Ausgabe des deutschen Neuen Testamentes war, welcher Luther seine bekannten freien Äusserungen über einzelne Schriften desselben beigefügt hat zum Zeichen, dass seine Reformation auf nichts weniger hinzielte, als die alte Scheidung zwischen Klerus und Laien durch eine neue zwischen einer sich frei bewegenden theologischen Wissenschaft und einer an den Buchstaben gebundenen Gemeinde zu ersetzen. Aber wie dürftig ist doch in unserer evangelischen Kirche die Schrift-

auslegung, welche der Unzahl der wissenschaftlichen Arbeiten eine Hinüberleitung ihres Ertrages in die Gemeinde zur Seite stellt und den Dienst an derselben mit der ungeschminkten Wahrhaftigkeit einer frei sich aussprechenden wissenschaftlichen Überzeugung verbindet! Neben der Bibelübersetzung und mehr noch als der Bibelauszug, an denen gegenwärtig gearbeitet wird, scheint uns eine Bibelerklärung in dem angedeuteten Sinn, etwa wie Reuss sie dem französischen Protestantismus dargeboten hat, zu den dringendsten Aufgaben unserer Theologie zu gehören, und auch unsere kirchlichen Blätter sollten mehr als bisher neben dem erbaulichen Inhalt auch die freimütige Belehrung der Gemeinde über Fragen der Kritik, die geschichtliche Beleuchtung der wichtigsten biblischen Tatsachen und Persönlichkeiten, die Darlegung des Stufenganges der Offenbarung in ihrer göttlichen Einheit und ihrer menschlichen Mannigfaltigkeit sich zum Ziele setzen. Es wäre eine Arbeit, in welcher gewiss Mancher, der bisher noch unbeteiligt geblieben ist, seine bestimmte und lohnende Aufgabe sich könnte zuteilen lassen, und mit deren treuer Erfüllung die Autorität der heiligen Schrift für die Gemeinde sicher nicht erschüttert, sondern im Gegenteil angesichts des Vielen, was an frivolem Spott und ernstem Zweifel bereits in ihr vorhanden ist, wieder befestigt würde. Jedenfalls würde unsere Theologie dadurch mehr als bisher vor dem Vorwurf sich bewahren, welchen der Herr gerade den Schriftgelehrten gemacht hat, dass sie den Andern schwere Lasten auflegen, die sie selbst mit keinem Finger anrühren wollen, und auch in der Krisis der Gegenwart das grosse Ziel der Reformation fördern helfen, wie es der wackere Komthur von Küssnacht auf der zweiten Zürcher Disputation in die Worte zusammengefasst hat: „Lasse man Christum allein Herr und Meister sein über alle Dinge! Und wenn er uns so in Ruhe würde regieren und sein Werk an uns ausrichten, so hätten wir untereinander brüderliche Ruhe, christlichen Frieden, Heil und Gnade hier in der Zeit und darnach das ewige Leben. Das verleihe Gott uns und allen Christen. Amen.“

Eröffnungsrede

zur Jahresversammlung der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft in Glarus

den 26. und 27. August 1884

von **Ernst Buss**, Pfarrer in Glarus.

Es ist das dritte Mal, dass unserm Kanton die Ehre zu Teil wird, die schweizerische reformirte Predigergesellschaft bei sich begrüssen zu dürfen. Wir schätzen diese Ehre um so höher, je bescheidener die Stellung ist, die unsere glarnerische reformirte Kirche neben ihren Schwestern in der Eidgenossenschaft einnimmt. Sie wissen: wir hätten Sie gerne schon letztes Jahr bei uns gesehen; allein die in unserm ersten Zirkular mitgeteilten Gründe liessen uns eine Verschiebung als durchaus geboten erscheinen und werden uns hoffentlich bei Ihnen hinlänglich gerechtfertigt haben. Um so willkommener sind Sie uns heute, und wir bieten Ihnen zum Gruss in schlichter Herzlichkeit die warme freundeidgenössische und christliche Bruderhand. Möge es Ihnen in unsern Bergen wohlgefallen!

Ausser den Reizen einer anziehenden Gebirgsnatur haben wir Ihnen freilich wenig zu bieten. Im Gegentheil: wir werden von Ihnen empfangen. Hoher Besuch ist ja für den Geringen immer Gewinn. Wir rechnen auf reiche und mannigfaltige Anregungen. Die Belehrung, die von Ihnen ausgehen wird auf unsere Kreise, wird bis zum letzten unserer Dörfer in unsere Stille Leben und Bewegung bringen und bei Laien wie Geistlichen das Bewusstsein beleben, wie vielseitige und hochbedeutungsvolle Fragen das Christentum in unsern Tagen zu lösen hat. So werden wir Ihre dankbaren Schuldner bleiben.

Das kirchliche Leben ist bei uns in der Tat still; es tritt wenig nach aussen hervor und macht wenig von sich reden. Allein abgesehen davon, dass die Stille nach aussen keineswegs immer einen Mangel an innerer Lebendigkeit bezeichnet und dass die Befolgung des Wortes: ringet danach, dass ihr stille seid! auch der Kirche in der Regel nicht zum Nachteil gereicht, fehlt es den hiesigen kirchlichen Verhältnissen nicht an charakteristischen Zügen, die sie der Beachtung in weitern Kreisen wert machen. Sie werden mir daher gestatten, Sie in Kürze mit dem Boden vertraut zu machen, auf den wir Sie zusammengerufen haben.

Das Glarnerland ist zunächst wie in politischen so auch in kirchlichen Dingen vor Allem ein Boden der Freiheit und Unabhängigkeit. — War zur Zeit der Reformation Bürgerliches und Kirchliches noch ungetrennt, so dass der paritätische Rat alle Rechte eines Landesbischofs, die bürgerliche Ortsbehörde alle Rechte einer Kirchenvorsteherschaft ausübte, so begann doch bald nachher die Ausscheidung der beiderseitigen Rechte sich Schritt für Schritt zu vollziehen und zwar im Sinne immer weiter gehender Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Der erste Schritt hiezu war der, dass die Geistlichen der acht damaligen Gemeinden[1]), die von 1531 an Mitglieder der zürcherischen Synode waren, ähnlich wie die reformirten Gemeinden Solothurns noch heute zum

[1]) Es waren nach der Reihenfolge ihrer Entstehung: Glarus (sehr alt), Matt (1261), Mollis (1283), Linthal (1283), Betschwanden (?), Schwanden (1349), Kerenzen, Niederurnen.

bernischen Synodalverband gehören, im Jahre 1577 das Recht erlangten, von Zeit zu Zeit eigene Synoden abzuhalten. 1631, nachdem die politische Gewalt im Kanton nach Konfessionen gesondert worden war, wurde dann das Band mit Zürich gelöst. Es bildete sich eine selbständige glarnerische Synode, (zu welcher auch zwei Geistliche der dem Kanton unterworfenen werdenbergischen Gemeinden, 5—8 Abgeordnete des Rates und zwei weltliche Gemeindevertreter gehörten), und dieser wurden, besonders auf sittlich-disziplinarischem Gebiet, immer grössere Kompetenzen eingeräumt. Kirchliche Oberbehörde aber war und blieb bis in unser Jahrhundert der evangelische Rat und in legislatorischer Beziehung die evangelische Landsgemeinde, also die Organe der Staatsgewalt. — Einen durchgreifenden Fortschritt brachten die Dreissiger Jahre. Mit der neuen Kantonsverfassung von 1837 fiel die alte kirchliche Ordnung dahin. Es wurde mit dem Staatskirchentum für immer gebrochen und die freie Volkskirche aufgerichtet, indem der Zutritt zur Kirche freigegeben und jeder der beiden Konfessionen das Recht zuerkannt wurde, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen. Es währte allerdings volle sieben Jahre, bis evangelischerseits die neue Kirchenordnung ausgearbeitet war. Aber was lange währte, kam endlich gut. Die auf sich selbst gestellte Kirche organisirte sich ganz auf presbyterialer Grundlage, schuf das obligatorische Institut der Gemeindekirchenräte, setzte an die Stelle der einstigen Geistlichkeitssynode eine aus direkter Gemeindewahl hervorgehende gemischte, die erste gemischte Synode der Schweiz, und sicherte in derselben dem Laienelement von vorneherein das entscheidende Uebergewicht, im Kirchenrat wenigstens 3 von 7 Stimmen. Diese Organisation hat sich seither als unsern Verhältnissen angemessen bewährt und steht nach der vor 3 Jahren vorgenommenen Revision heute noch und hoffentlich noch lange in Kraft.

Am deutlichsten aber tritt der freiheitliche Zug in der Gestaltung des Kirchenwesens darin zu Tage, dass der Schwerpunkt des Kirchenregiments voll und ganz in die Gemeinde gelegt ist. In keiner unserer schweizerischen Schwesterkirchen ist die Autonomie der Gemeinde sowohl dem Staat als der Synode gegenüber in so weitgehendem Masse entwickelt und zugleich so klar und reinlich durchgeführt wie hier. Genau genommen, ist jede Kirchgemeinde in allen wesentlichen Punkten eine selbständige Kirche für sich, was seinen Grund einerseits in der ebenso ausgebildeten Gemeindesouveränetät in bürgerlichen Dingen, anderseits in der ökonomischen Selbständigkeit der Kirchgemeinden hat. Es existirt kein kantonales Kirchengut. Die Kirchgemeinden haben ihre sämmtlichen Kultusbedürfnisse: Kirchen- und Pfarrhausbauten, Pfarrbesoldungen etc. selber zu bestreiten. Dem entsprechend steht aber auch von Alters her ihnen allein das Recht zu, Kirchensteuern zu erheben, über ihre Kirchengüter frei zu verfügen, ihre sämmtlichen Funktionäre: Vorsteher, Pfarrer, Verwalter, Bedienstete, selber zu wählen und deren Gehalt, ja auch die speziellen Amtspflichten des Geistlichen zu normiren, worüber zwischen der Gemeinde und ihm vor dem Amtsantritt jeweilen ein besonderer Vertrag vereinbart wird. Daher werden die Geistlichen auch durch keinerlei weltliche oder geistliche Oberbehörde installirt, sondern lediglich vom Präsidenten des Gemeindekirchenrates zum Antrittsgottesdienste in die Kirche begleitet.

Allein nicht nur in diesen konstitutionellen, sondern ebenso sehr in spezifisch kultischen Angelegenheiten geniessen die Gemeinden eine Freiheit,

die in der Hand einer politisch ungeschulten Bevölkerung zur Auflösung aller gemeinsamen Kirchen- und Gottesdienstordnung führen müsste. Wie es schon bei der Reformation nicht der Rat, sondern die Kirchgemeinden waren, die über Abschaffung oder Beibehaltung von Messe und Bildern beschlossen, so entscheiden diese auch heute noch selbständig über Liturgie, Gesangbuch, Katechismus und anderweitige Lehrmittel, die bei Gottesdienst und Religionsunterricht gebraucht werden sollen, stellen selbständig Reglemente über die Ordnung des kirchlichen Jugendunterrichts auf, bestimmen, wie viele Jahrgänge zu demselben herangezogen werden sollen, an welchen Festtagen das Abendmahl genossen wird, ob Leichengebete oder Leichenpredigten zu halten sind u. dgl., und die sämtlichen von der Synode ausgehenden Erlasse in Sachen der kirchlichen Ordnung und des Gottesdienstes erlangen erst Gesetzeskraft, wenn sie das Referendum der Gemeinden passirt haben.

Allein glauben Sie nicht, dass es deshalb mit besondern Schwierigkeiten verbunden wäre, die Ordnung in der Landeskirche aufrecht zu erhalten und die zu gesegnetem Zusammenleben notwendige Uebereinstimmung zu Stande zu bringen. Wem man Verstand zutraut, der nimmt auch Verstand an. So eifersüchtig die Gemeinden auf der einen Seite über der ungeschmälerten Erhaltung ihrer Rechte und Freiheiten wachen, so zugänglich sind sie auf der andern jeder vernünftigen Belehrung und so bereit zu jeder im Interesse der gemeinsamen Ordnung gebotenen Verständigung. So mag es zwar in den einen Gemeinden etwas länger anstehen als in den andern, bis ein neues Gesang- oder Kirchengebetbuch eingeführt ist, zuletzt kommen sie aber doch alle auf dasselbe. Es mögen in diesen Gemeinden die Kinder schon mit eilf, in jenen erst mit dreizehn Jahren zum Besuch des kirchlichen Religionsunterrichtes verpflichtet werden, tatsächlich geht aber doch ohne kirchenregimentliche Verordnung die gesamte evangelische Jugend des Kantons wenigstens drei Jahre durch die Hand des unterrichtenden Geistlichen. So wird auf dem Wege der Freiwilligkeit und freundlicher Verständigung, wenn auch nicht immer auf den ersten Wurf, so schliesslich eben doch erreicht, was die gemeinsamen Interessen erheischen, und zwar weit besser und bleibender erreicht, als wenn es aufgedrungen und erzwungen werden müsste. Denn was die Gemeinden aus freiem, eigenem Entschlusse annehmen, das schätzen sie auch, das ist ihr Eigenes, daran halten sie auch mit liebender Treue fest.

Der Freiheit in der gesamten äussern Einrichtung der kirchlichen Verhältnisse geht aber auch die Unabhängigkeit von bindenden Lehr- und Bekenntnisnormen zur Seite. Wie es schon zur Zeit der Reformation hier jedem Einzelnen freigestellt war, sich der einen oder andern Konfession anzuschliessen, und deshalb paritätische Gemeinden entstanden; wie der Grundsatz der unverletzlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit seit 1837 expressis verbis unsere Verfassung ziert, so ist auch die einst in allen Kantonen eingeführte Verpflichtung der Geistlichen auf die helvetische Konfession und die Dortrechter Consensusformel hierorts bereits seit 1765 durch die einfache Verpflichtung auf die h. Schrift und die Grundsätze der Reformation ersetzt. Seit 1844 gibt es keinen obligatorischen Katechismus mehr. Den Geistlichen steht es frei, das in der Tauf- und Abendmahlsliturgie vorkommende apostolische Symbolum zu lesen oder nicht und sich auch überhaupt für die kirchlichen Handlungen nach Be-

lieben anderer liturgischer Formeln als derjenigen der offiziellen Agende zu bedienen. Endlich öffnet die Kirche ihre Tore so weit als nur möglich, indem sie festsetzt (§ 4 der Kirchenordnung): „die evang. Kirche des Kantons Glarus ist die freie Vereinigung derer, die ihr aus Ueberzeugung und eigenem Willen angehören wollen. Der Beitritt steht allen offen, die sich ihren Ordnungen unterziehen; ebenso steht jedem Mitglied der Austritt frei. Beitritts- und Austrittserklärungen sind schriftlich beim Gemeindekirchenrat anzubringen."

Dank dieser Freiheit nach aussen und innen denkt niemand daran, das Band, das die Kirche mit dem Staat zusammenhält, zerreissen und jene von diesem trennen zu wollen. Je ungehemmter die Kirche sich auf ihrem Gebiete bewegen kann, desto weniger empfindet sie die Verbindung mit dem Staat als eine Fessel, und desto geringer ist für sie die Versuchung, sich Uebergriffe ins Gebiet der bürgerlichen Rechtssphäre zu erlauben. Diese Verbindung gewährt ihr im Gegenteil Schutz, Halt und Förderung. Sie trägt wesentlich dazu bei, die Achtung und das Vertrauen zur Kirche aufrecht zu erhalten und diese als eine dem bürgerlichen Leben befreundete Macht erkennen zu lassen. Äusserlich tritt sie darin zu Tage, dass die Kirche in Verfassung und Gesetz als zu Recht bestehende öffentliche Korporation und ebenso ihre Organe: Kirchgemeinde, Pfarramt, Synode u. s. w. als rechtmässige Behörden anerkannt sind und den Schutz des öffentlichen Rechtes geniessen; dass ferner der Staat in den reformirten Mitgliedern der Standeskommission seine offizielle Vertretung in der Synode hat; dass endlich den Geistlichen bei der Landsgemeinde und andern ähnlichen Anlässen ihre besondere Stellung und ihr Platz im Ring mitten unter den Landesbehörden eingeräumt ist. Im Übrigen werden die Geistlichen ohne offizielles Mandat in allen Gemeinden ohne Ausnahme zur Tätigkeit in die Kirchen-, Schul- und Armenpflegen berufen, immer einzelne auch in die kantonalen Erziehungs- und Armenbehörden, so dass sie mitten in der Arbeit, ja vielfach an der Spitze auch der bürgerlichen Behörden stehen.

Es ist also ein freundliches gegenseitiges Vertrauensverhältnis, das Staat und Kirche verbindet. Der Staat stützt die Kirche, die Kirche stützt den Staat, und die Gesundheit dieser Beziehungen entwaffnet von vorneherein jeden Versuch zu Reibungen oder Übergriffen. Dem entsprechend gestaltet sich auch das Verhältnis zwischen Gemeinden und Geistlichen. Dasselbe ist fast durchweg ein freundliches und würdiges. Das geistliche Amt steht in vollen Ehren, und der Geistliche seinerseits hat die Selbständigkeit der Gemeinde zu respektiren, wenn sein Wirken vom Vertrauen derselben getragen sein soll.

Doch es ist nicht allein ein Boden der mit Ordnung gepaarten Freiheit, den Sie hier betreten; es ist zugleich ein Boden der Duldsamkeit und des kirchlichen Friedens. Schon die Kämpfe der Reformationszeit zeigen uns das Bild des edlen Landammanns Hans Aebli, der im Juni 1529 nach Kappel eilt, mit Tränen in den Augen die streitenden Brüder zu gütlicher Vergleichung mahnt und den ersten Landfrieden zu Stande bringt. Und in Glarus selbst verhinderte der vermittelnde Einfluss der damaligen Ortsgeistlichen Valentin Tschudi und Jakob Heer den offenen Bruch, indem sie den Anhängern der Reformation das Wort Gottes nach der hl. Schrift verkündigten, aber gleichzeitig für die Altgläubigen auch die Messe und andere kirchliche Gebräuche fortsetzten. So blieb man, wenn auch die Trennung später doch erfolgte, wenigstens im selben Gottes-

haus bei einander, und wir werden heute unsern Gottesdienst in einer Simultankirche halten, wo Katholische und Reformirte friedlich nebeneinander ihren Kultus ausüben. Auch später, als nach der Contrareformation, dem barromäischen Bund und dem 3. und 4. Landfrieden in allen Kantonen nur die eine oder die andere der beiden Konfessionen anerkannt wurde und das Prinzip der Parität bloss für die gemeinen Herrschaften Geltung fand, hielt Glarus an seinem Grundsatz der Achtung der Überzeugungsfreiheit fest und blieb allein von den acht alten Orten paritätisch. Hat es im Übrigen an konfessionellen Reibungen im Kanton auch nicht gefehlt, so leben doch, zumal seitdem die siebenunddreissiger Verfassung dem konfessionellen Doppelregiment für immer ein Ende gemacht hat, die beiden getrennten Brüder in vollem Frieden neben und mit einander.

Die reformirte Kirche aber, die heute mit 27,100 Angehörigen und 15 Gemeinden 7000 Katholiken mit 5 Gemeinden gegenübersteht, erfreut sich in ihrem eigenen Hause des ungetrübtesten Friedens. Wir wissen hier nichts von innerer Spaltung und Zerklüftung. Wohl ist der Lärm aus dem Heerlager der sich bekämpfenden dogmatischen Anschauungen in den letzten Jahrzehnten auch bis in unsere Berge heraufgedrungen; wohl finden alle diese Anschauungen von der äussersten Rechten bis zur äussersten Linken auch hier ihre Vertreter; aber der gesunde Sinn der Bevölkerung hat das Auseinandertreten in Parteien bis jetzt zu verhüten vermocht, wie er auch allen Sekten und Sonderbestrebungen entschieden abhold ist. Die mehr nach aussen als nach innen gerichtete, mehr praktisch verständige als mystisch tiefe oder gar zu Grübeleien geneigte Art des Glarnervolkes weiss der dogmatischen Seite der Religion weit weniger abzugewinnen, als der ethischen und widerstrebt daher dem Hader um Glaubensansichten. Sie ist der Entwickelung eines tief innerlichen, warmen religiösen Lebens allerdings nicht besonders günstig, leistet dafür aber der praktisch-sittlichen Ausgestaltung des christlichen Geistes um so energischer Vorschub und hat, befruchtet durch die heiligende Kraft des Evangeliums, die Tugenden des Fleisses, der Betriebsamkeit, der Besonnenheit, des Gemeingeistes, der Wohltätigkeit und brüderlichen Hülfeleistung in reichem Masse zur Entfaltung gebracht. Wird vielfach ein hoher Schwung idealer Begeisterung vermisst, so bietet dafür der gerade, offene, rechtliche Sinn eine um so solidere Grundlage für religiöse Beeinflussung, und es zeigt denn das kirchliche Leben auch eine im Ganzen durchaus normale, ja in manchen Gemeinden recht erfreuliche Entwickelung: eine im Allgemeinen, namentlich von Seite der Frauenwelt, befriedigende Gottesdienstlichkeit, kirchlichen Anstand, würdige Feier der Festtage und des Abendmahls, das als wandelnde Communion mit Hostie und nur in den drei allgemein christlichen Festzeiten begangen wird, feierliche Leichenbestattung, fast ausnahmslose Nachsuchung der Taufe und wenigstens regelmässige der Eheeinsegnung, drei- und mehrjährigen kirchlichen Religionsunterricht, schöne Kirchen und Geläute, anständige Pfarrbesoldungen, freundliche Bereitwilligkeit zu praktisch-kirchlichen Zwecken wie für den protestantisch-kirchlichen Hülfsverein, beizutragen.

Die Fragen nun, die den Mittelpunkt unserer Verhandlungen bilden werden, mögen wohl geeignet sein, eben auf diesem Ihnen geschilderten Boden der Freiheit und des Friedens zur Sprache gebracht zu werden. Sie weisen uns beide, ob auch prinzipielle Differenzen eine verschiedene Stellung dazu bedingen mögen, auf das Feld ethisch-praktischer Tätigkeit hin, wo die verschiedensten

Anschauungen sich zu gemeinsamer friedlicher Arbeit verbinden können. Die eine [1]) richtet sich nach innen, auf unser christliches Volk, auf Familie und Jugend, und zielt darauf ab, das religiöse und sittliche Volksbewusstsein mehr als bisher auf den göttlichen Grund des Wortes zu stellen, das seit Jahrtausenden zur Menschheit eine wunderbare und ergreifende Sprache geredet, das der Welt das Licht des Geistes Gottes gebracht hat und heute noch so gut wie ehedem den unverrückbaren Grund jeder christlichen Weltanschauung bildet. Die andere [2]) richtet sich nach aussen, auf die dem Christentum noch fernstehende Welt und sucht die Mittel zu finden, wie dieser das, was uns Allen Kern und Stern des Lebens, höchste Idealität, einzige Rettung, Trost und selige Freude ist, mitgeteilt und so die uralte Dankesschuld abgetragen werden könne, die Männer wie Fridolin, Columban und Gallus uns aufs Gewissen geladen. Und da mag denn wohl das Panier Fridolins, des ältesten der irischen Missionare, das richtige Zeichen sein, uns zu neuer Begeisterung für die Aufgabe zu entflammen, die ihn einst zu unsern Vätern trieb, dass wir angesichts einer so grossartigen gemeinsamen Aufgabe unsere kleinen Differenzen niederlegen, um im Frieden das Friedenswerk anderwärts fortzusetzen, das er und andere in den Fusstapfen unsers Herrn Jesu Christi hier begonnen.

So möge denn der Geist brüderlichen Vertrauens und freier, friedlicher Verständigung unsere Beratungen leiten, dass wir nicht nur als Diener Einer Kirche und Eines Meisters uns in christlicher Liebe innerlich näher kommen, sondern auch zur Förderung der Einigkeit in Kirche und Gemeinde jenes alte Wort, das die Losung jeder Predigergesellschaft sein sollte, sich an uns erwahre: es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist; es sind mancherlei Ämter, aber es ist Ein Herr; es sind mancherlei Kräfte, aber es ist Ein Gott, der da wirket Alles in Allen.

Mit diesen Worten erkläre ich die 42. Jahresversammlung der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft für eröffnet.

---

[1]) Ist die Herstellung einer Volksbibel, d. h. eines Bibelauszugs für Familie und Jugend wünschbar? wenn ja, nach welchen leitenden Gesichtspunkten ist dabei zu verfahren?

[2]) Welche Aufgabe kommt gegenwärtig der protestantischen Kirche und Theologie in Bezug auf die äussere Mission zu? Wie lässt sich dieselbe praktisch am besten durchführen, und was kann getan werden, um das Interesse dafür in weitern Kreisen zu beleben?

Anhang.

Heinrich Albert Immer,

Professor der Theologie in Bern.

† 23. März 1884.

In der Geschichte der protestantischen Theologie hat die Schweiz seit den Tagen Zwinglis wohl nicht den ersten, aber im Verhältnis zu ihrer Grösse jedenfalls auch nicht den letzten Platz eingenommen. Wir erinnern nur an die Namen der Musculus und Aretius, der Buxtorf und Heidegger, der Stapfer und Wyttenbach. Dass sie auch in der Geschichte der neueren Theologie nicht unehrenvoll dastehe, dafür bürgt, um von den noch Lebenden zu schweigen, der Name Albert Immer, Professor der Theologie an der bernischen Hochschule von 1850 bis 1881. Seinem Andenken gebührt daher auch in der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz" eine erste Stelle.

Die Lebensgeschichte Immers ist einfach, wie die eines Gelehrten, und doch namentlich in ihren Anfängen nicht ohne romantischen Zusatz. Geboren als der Sohn des Pfarrers von Unterseen den 10. August 1804 hatte er das Unglück, wegen einer gewissen Unbeholfenheit in seinem äussern Wesen von seinem Vater völlig verkannt und mit schärfster Strenge behandelt zu werden. Vielleicht in Folge dieser Behandlung eingeschüchtert, vermochte er auch wirklich die Prüfungen in der damaligen Akademie nicht mit Erfolg zu bestehen und wandte sich daher dem Buchbinderhandwerk zu, das er nach mehrjähriger Lehrzeit in Lausanne und Zürich auch wirklich in der Vaterstadt Thun als etablirter Meister praktizirte. Hier war es, wo er durch das Lesen von Schleiermachers Reden über die Religion aufs neue im Innersten angeregt, im Jahre 1834 den kühnen Entschluss fasste, „dennoch" zum Studium und zwar zum theologischen Studium zurückzukehren. Eben war damals die alte Akademie in die neue Hochschule umgewandelt worden; an der theologischen Fakultät, die Immer nach glänzend bestandenem Maturitätsexamen im Jahre 1835 bezog, wirkten als Sterne erster Grösse Samuel Lutz und Matthias Schneckenburger, daneben in ebenfalls höchst anregender und fruchtbarer Weise K. B. Hundeshagen, E. Gelpke, F. Zyro, als Dozent G. Studer. Es war wirklich eine Zeit der ersten Blüte und Immer wissens- und wahrheitsdurstiger Sinn fand hier die reichste Anregung und Kräftigung; insbesondere ist von Lutzens ebenso genialem, wie pietätsvollem Geiste ein nie wieder verlorener Einfluss auf ihn ausgegangen. 1838 im Herbst bestand er das theologische Examen, ging aber während der Vikariatszeit in Burgdorf bei dem Volksdichter J. G. Kuhn) zu seiner weitern Ausbildung noch nach Bonn, wo C. J. Nitzsch eben in vollster Kraft stand, und Berlin, wo Hegel und Schleiermacher freilich beide schon dahingegangen waren, aber in Männern

wie Vatke u. a. immer noch aufs lebendigste fortwirkten. So vielfach bereichert und geklärt kehrte Immer in die Heimat zurück, um zunächst als bescheidener Pfarrer im Landstältchen Büren in der Praxis seine theologischen Grundsätze zu erproben und zu bewähren. Als aber durch den frühen Wegzug Ed. Zellers die bereits durch den Tod von Lutz und Schneckenburger und den Weggang Hundeshagens arg dezimirte Fakultät eine neue Lücke erhielt, berief endlich die Regierung im Jahre 1850 unseren Immer auf den theologischen Lehrstuhl, wohin er nach Urteil seiner Freunde längst gehörte. Die Aufgabe, die ihm zufiel, war keine geringe. Sämtliche Fächer der biblischen und der systematischen Theologie waren ihm übertragen. Aber in allen wusste er in gründlichster Weise seinen Mann zu stellen. Und es konnte nicht fehlen, dass er bald als anerkanntes Haupt der Fakultät dastand und es blieb bis zu seinem Rücktritt im Jahre 1881; er hat ihr und der ganzen durch sie gebildeten Geistlichkeit des Kantons Bern in nicht zu verkennender Weise durch eine ganze Generation hindurch den Stempel aufgedrückt.

Auch wir sind uns dessen bewusst, die wir Immer nur mehr im Niedergange seiner Kraft kennen lernten, zu einer Zeit, wo die Fakultät überhaupt wieder besser bedacht war, wo insbesondere Männer wie Holsten und Nippold sie auch in weitere Kreise hinaus wieder in ehrenvollster Weise bekannt machten. Was gab Immer diese Führerstellung, diesen massgebenden, beherrschenden Einfluss?

Es waren wahrlich keine äusseren Vorzüge der Gestalt, der Rednergabe, der Umgangsformen oder dgl., welche ihm dazu auch nur zu Hilfe gekommen wären; in allen diesen Dingen war er von der Natur eher stiefmütterlich behandelt. Auch was seine wissenschaftliche Methode betrifft, so war sie nicht dazu angetan, den Anfänger etwa zu blenden und hinzureissen; im Gegenteil, wer ihn zuerst hörte, mochte oft eher stutzig werden und vielleicht enttäuscht sein, wenn ihm statt glänzender Entwickelungen und positiver Resultate meist nur ruhige, sorgfältige Detailuntersuchungen vorgelegt wurden, Pro und Contras sich neben einander stellten und angeregte Zweifel keine entscheidende Lösung fanden. Indessen eben hier lag das Geheimnis seines so allseitigen Einflusses, dem sich keiner ganz zu entziehen vermochte. Kräftige Geister werden vielleicht einen Lehrer vorziehen, der durch scharf pointirten Standpunkt und fertige Resultate den Widerspruch des selbst Denkenden nur um so schärfer herausfordert und dadurch die eigene Erkenntnis fördert. Aber schwächere Geister werden in solchem Falle gar zu leicht verführt, entweder ohne eigenes Denken in verba magistri zu schwören und seinem ganzen Systeme sich von vorneherein gefangen zu geben; oder aber sie wenden sich, von dem bestimmten Standpunkt oder dem unbegriffenen Resultate erschreckt, von dem vorgetragenen Stoffe in dieser Formulirung wenigstens sofort ab und gehen dadurch seines wahren Verständnisses verlustig, indem sie in den traditionellen Bahnen weiter wandeln, ohne nur den Versuch zu machen, die innere Wahrheit derselben sich selbstdenkend neu zu erarbeiten. Anders war es unter Immer. Seine Methode liess keinen los. In aller Ruhe und Unbefangenheit führte er den Wahrheitsuchenden vor Allem in den Zweifel hinein — deutete dann wohl etwa die Ausgänge an, aber nötigte Jeden, sie selber sich zu suchen. Dabei konnte es denn nun nicht fehlen, dass natürlich der Eine hier, der Andere dort einen solchen Ausgang

fand, je nach den persönlichen Erlebnissen seiner Frömmigkeit und der Energie und Geduld seines wissenschaftlichen Denkens. Immer hat daher, wie sein Nachfolger, Professor R. Steck, in einem Nachrufe der „Protestantischen Kirchenzeitung“ (1884, Nr. 17) gut sagte, nicht eigentlich „Schule gemacht“ unter den bernischen Theologen; die verschiedensten Kreise und „Richtungen“ sind von ihm beeinflusst gewesen, aber keine konnte ihn ganz den ihren nennen, den Einen war er zu frei, den Andern zu ängstlich — und doch haben alle von ihm gezehrt, alle haben ihn geachtet, und sein Name blieb unversehrt trotz aller vorübergehenden Anfechtungen von rechts und links im Kampfe der kirchlichen Parteien.

Diese Achtung verdankte er aber nicht nur seiner wissenschaftlichen Methode. Sondern diese selbst ruhte wieder auf dem Ganzen seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit. Sein ernster Wahrheitssinn liess sich allerdings an kein wissenschaftliches System binden; aber er folgte damit nur dem Worte Math. 23, 10, nach welchem Einer unser Meister ist, Christus. Dass er sich nicht bei irgend einer geschichtlichen Form der Kirchenlehre behaften liess, verstand sich bei seiner vielseitigen, gerade auch auf dem historischen Gebiete wohl bewanderten Bildung und Gelehrsamkeit von selbst; aber jene Lebenswahrheit, die das Evangelium aufschliesst, war darum doch bestimmende Autorität für sein ganzes Leben und Denken. Sein tief religiöser Sinn kam in der Tat gerade bei seiner Exegese oftmals zur Geltung; seine Erklärung des Johannesevangeliums z. B. war erbaulich im besten Sinne des Wortes. Bekannt ist auch, dass seine Hermeneutik des Neuen Testamentes (erschienen 1873, Wittenberg) vor allen früheren Arbeiten auf diesem Gebiete sich dadurch namentlich auszeichnet, dass sie „der Grundfrage nach dem Verhältnis des Religiösen zum Wissenschaftlichen in der Schriftbehandlung“ oder dem religiösen Verständnis neben dem grammatischen, logischen und historischen einen eigenen feinsinnigen Abschnitt widmet. Ebenso ist seine Neutestamentliche Theologie (Bern 1877), wenn ihr auch als einer abgedrängten Arbeit seines Alters in formeller Hinsicht die letzte literarische Feile mangelt, doch anerkannt nicht nur um ihres ungemein reichen Stoffes willen, sondern auch durch den nur aus feinfühligster eigener Religiösität fliessenden Scharfblick, mit welchem er nicht nur „die Religion Jesu“ von den Lehrsystemen der Apostel, sondern auch in der innern Geschichte der urchristlichen Parteien das ursprüngliche naive Judenchristentum eines Petrus von dem spätern nachpaulinischen Judenchristentum eines Jakobus als einer theologischen Partei zu unterscheiden weiss. Die Unterscheidung von Religion und Theologie, für welche gerade die religiös gewecktesten Naturen je am empfänglichsten sein werden, hatte an Immer stets einen entschiedenen und vollbewussten Vertreter. Und gerade darum konnte er sich auch eine so stolze Unabhängigkeit vom Urteile des Tages wahren, wie er sie z. B. in der Vorrede zur „Hermeneutik“ ausspricht. Seine religiöse Tiefe wurde denn auch von theologischen Gegnern je und je anerkannt, und seine Predigten wie seine öfteren öffentlichen Vorträge fanden daher auch stets ein zahlreiches und dankbares Publikum; selbst zur Abfassung religiöser Traktate wurde seine Mitarbeit in Anspruch genommen, wie das ansprechende Lebensbild John Bunyans zeigt, das 1871 im „Verlag christlicher Schriften“ zu Basel aus seiner Feder erschienen ist.

So lebte und wirkte Immer; so steht er vor uns, seinen Schülern, als theologischer Lehrer in dankbarer Erinnerung. Er ist vor allen Dingen Professor

gewesen, Lehrer und Gelehrter; in den Kampf der kirchlichen und theologischen Parteien, überhaupt in die grössere Oeffentlichkeit ist er, wie sein Freund und College, Professor Ed. Müller, an seinem Grabe treffend sagte, mehr aus Nötigung eingetreten als aus Kampfeslust. Er war, nach den Worten desselben Redners (s. Volksblatt f. d. ref. Kirche der Schweiz 1884, Nr. 14, wo auch über die kleineren Publikationen Immers ein ziemlich vollständiges Verzeichnis gegeben ist), für die Arbeit im Generalstabs-Bureau, aber nicht zum Truppenführer geschaffen, noch weniger zum Parteimann. Aber wie die in langer stiller Arbeit entstandene Karte des Generalstabschefs es ist, welche dem aktiven Krieger im Felde die Wege weist, so hat Immer einem zahlreichen Geschlechte von Kämpfern auf dem religiös-kirchlichen Gebiete für eine lange Zukunft die Bahnen gewiesen.

Immer starb, nachdem er 1860 von Basel aus die theologische, später von Bern aus die philosophische Doktorwürde empfangen und 1875 sein 25-jähriges Dienstjubiläum als akademischer Lehrer gefeiert, seit Herbst 1881 aber infolge zunehmender Gebrechlichkeit demissionirt hatte, den 23. März 1884 zu Bern nach längeren, geduldig ertragenen Leiden. Eine ausführlichere Biographie aus berufener Feder wird, so hoffen wir, in nicht zu ferner Zeit ihm ein bleibendes Andenken sichern auch für eine fernere Zukunft.

(R. Rüetschi.)

* * *

Joh. Peter Lange.

† 8 Juli 1884.

Als Strauss mit seinem Leben Jesu in den Jahren 1834—1836 viel Streit und Verwirrung in die Kreise der Theologen wie des Volkes gebracht hatte, trat neben Steudel, Hoffmann, Neander und so vielen Andern auch ein Pastor aus Duisburg in Rheinpreussen gegen ihn auf, der von vorneherein bekannte, die Einwendungen moderner Wissenschaft gegen seinen Glauben stören ihn ebensowenig, „als das Watscheln junger Bären über eine sonnige Waldwiese den bunten Tanz der Schmetterlinge über ihren Blumen stören kann." Der Apologete von so kindlich festem Glauben und so poetischer Stimmung war Joh. Peter Lange. Eines Fuhrmanns Sohn, hatte er selbst eine Zeit lang des Vaters Beruf betrieben, aber schliesslich, dem Zuge seines Herzens folgend, der akademischen Laufbahn, und zwar dem Studium der Theologie sich zugewandt. Im Sturmlauf eroberte er sich das Maturitäts-Examen, so dass der junge Fuhrmann doch schon im Alter von 20 Jahren, nämlich im Herbst 1822, als Student in Bonn einziehen konnte, in dieselbe Stadt, in der er, ein ehrwürdiger Greis von 84 Jahren, als Professor und Oberkonsistorialrat sein arbeitsreiches Leben beschliessen sollte. Die Schnellbleiche des Vorstudiums merkte man dem hochbegabten Mann zeitlebens an. Lange's Geist war auch keineswegs philosophisch geschult. Aber dafür hatte ihm Gott ein sinniges, reiches Gemüt, eine rege Phantasie, und was mehr wert ist, eine milde liebenswürdige Geistesart mit auf den Lebensweg gegeben. Das literarische Produziren ist ihm leicht, man möchte sagen, nur allzuleicht geworden. Hätte er seine Schriften länger erdauert, seine Ansichten anhaltender erwogen, sie wären zu bleibender Geltung gekommen. So wie sie vorliegen, machen sie meist den Eindruck eines farbenprächtigen Feuerwerkes, das den Moment nicht überlebt. Sie bilden keinen Ring in der Kette der wissenschaftlichen Entwickelung

Lange hat eine poetische Versöhnung des überlieferten Kirchenglaubens mit dem modernen Rationalismus versucht. Die Welt ist nach ihm immerdar von den gleichen göttlichen Gesetzen beherrscht. Es gibt nur eine undurchbrüchliche Weltordnung; aber diese ist gross genug, um auch ungewöhnliche Erscheinungen in sich zu fassen und in polarisirter Wirkung das Wunder zu schaffen. Mit seiner Wundererklärung erregte er bei den konservativen Theologen Anstoss. Krummacher in Potsdam behauptete, Lange's Wundertheorie sei nichts als ein Erbstück aus der alten rationalistischen Trödlerbude; er habe alle Ursache, Busse zu tun. „Die da reich, nämlich geistreich werden wollen, fallen in Versuchung und Stricke, in viel törichte, schädliche Lüste." Diese Vorwürfe waren begreiflich, da Lange etliche Wunder als beschleunigte Naturprozesse darstellte, die Heilungen mit magnetischen Kuren erläuterte, die Weinverwandlung durch die ethische Ekstase der Hochzeitsgäste erläuterte.

Lange war es, der an Stelle des pensionirten Strauss nach Zürich berufen wurde, um hier eine modernisirte Gläubigkeit zu lehren. Ostern 1841 trat er sein neues Amt an, in welchem er 13 Jahre wirkte. 1854 folgte er einem Ruf an die Hochschule von Bonn. Welch reiche und unausgesetzte Tätigkeit hat dieser Mann entwickelt mit Predigten, Kollegien, Büchern, als Hymnologe, Dogmatiker, Historiker, Exeget, als Redner in gelehrten und ungelehrten Kreisen, als geistreicher und bei allem Humor ehrwürdiger Gesellschafter! Derer, die heute noch seine Dogmatik, Ethik, Hermeneutik, sein Leben Jesu studiren, mögen wenige sein; aber das mit gesinnungsverwandten Theologen von ihm bearbeitete theologisch-homiletische Bibelwerk wird ihm auch für spätere Generationen ein dankbares Andenken erhalten. Die Form dieses Werkes legte seinem zur Weitschweifigkeit geneigten Wesen heilsame Zügel an, und um so wirksamer konnte er in der erbaulich-praktischen Exegese seine sinnige und innige Frömmigkeit, sein poesievolles geistiges Schauen zur Geltung bringen. Lange ist auch als Hochschullehrer Pfarrer geblieben, den die Methode und noch viel mehr die Minutien der strengen Wissenschaft kalt liessen. Als Pfarrer hat er sein Bestes geleistet, Tausenden zum Segen. (K. Furrer.)

* * *

Isaak August Dorner,

Professor der Theologie zu Berlin.

† 8. Juli 1884.

Am selben Tage mit Joh. Peter Lange ist im Laufe dieses Jahres ein anderer Führer der deutschen protestantischen Theologie und speziell der vermittelnden Richtung in derselben aus diesem Leben geschieden — J. A. Dorner. Ein Blutsturz betraf ihn, während er von einem Ausflug auf den Niederwald nach Wiesbaden zurückkehrte; er starb in der Droschke.

J. A. Dorner ist einer der vielen tüchtigen Männer, welche das Schwabenland gerade auch auf dem Gebiete der Theologie und Philosophie hervorgebracht hat. Er war geboren den 20. Juni 1809 zu Neuhausen ob Eck bei Tuttlingen und durchlief als Schüler, „Stiftler", Repetent und ausserordentlicher Professor denselben Gang, den jeder Württemberger zu durchlaufen pflegt, der die akademische Carrière ergreifen will. Seine erste Anstellung als Professor an der

heimatlichen Universität Tübingen fällt ins Jahr 1838. Von da führte er ein rechtes akademisches Wanderleben; er wurde wie so manche seiner engeren Landesgenossen für den deutschen Norden annexirt und lehrte der Reihe nach zu Kiel, Königsberg, Bonn und Göttingen, bis er endlich im Jahre 1861 als Professor an der Berliner Hochschule und zugleich Oberkonsistorialrat und Mitglied des Oberkirchenrates zur Ruhe kam. Wie Vieles und Gutes er in dieser letzteren Eigenschaft als geachteter und verehrter Kirchenmann geleistet hat, ist hier nicht der Ort, näher auszuführen, so wenig als das, was seine sehr bedeutsame Mitwirkung am Gustav-Adolfs-Verein betrifft, oder seine Teilnahme an der evangelischen Allianz, an deren Versammlung zu New-York im Jahre 1873 er Deutschland vertrat. Es sei nur soviel erinnert, dass er in all diesen Kreisen durch seine ächt schwäbische Milde und gemütvolle Tiefe in wohltuendster Weise gewirkt und nicht selten auseinandergehende Gegensätze wieder versöhnt hat.

Als Theologe war Dorner mit Liebner, Schöberlein u. A. Hauptvertreter der sogenannten positiven Spekulation. Seinen nächsten Anhaltspunkt fand er an Schleiermacher, doch wich er in nicht unwesentlichen Punkten durchaus von jenem ab und ging seine eigenen Wege, im Ganzen in mehr positiver Richtung. Die Differenz lag in letzter Linie im Gottesbegriff, der bei Schleiermacher doch durch die Philosophie Spinozas beeinflusst ist. Dorner suchte in dem Aufsatze „über die Unveränderlichkeit Gottes“ (eine der ersten Arbeiten in den von ihm mitherausgegebenen „Jahrbüchern für deutsche Theologie“) jene spinozistischen Voraussetzungen als irrig zu erweisen und von da aus sich das Recht zu einer lebendigeren, beweglicheren Auffassung von Gott, seiner Offenbarung und seiner Wirkungsweise in der Welt zu erstreiten. Die Frage nach der Persönlichkeit Gottes, wie die Wunderfrage, erhielten hienach eine wesentlich andere Beantwortung als bei Schleiermacher. Insbesondere aber gewann er dadurch den Boden für seine eigentümliche Christologie, die sich als eine Fortbildung der lutherischen Kenos-Lehre bezeichnen lässt, im Interesse, die von der modernen historisch gerichteten Wissenschaft und Weltanschauung absolut geforderte menschliche Entwickelung der Person Christi zu sichern, doch so, dass diese Entwickelung nichtsdestoweniger als das unmittelbare Werk des göttlichen Logos aufgefasst werden könnte. Diese christologischen Anschauungen hatte Dorner schon in der „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ (1839) historisch vorbereitet, um sie dann in dem grösseren, dreibändigen Werke „die Lehre von der Person Christi“ (1846—1856) genauer durchzuführen.

Den bleibendsten Wert unter seinen Werken dürfte wohl die in der Münchener „Geschichte der Wissenschaft“ (1867) erschienene „Geschichte der protestantischen Theologie“ behalten. Der eigentümliche spekulative Zug des Verfassers macht sich zwar auch hier vielleicht nur zu sehr geltend, indem die ganze Geschichte darauf angelegt ist, die prinzipielle Einheit des sogenannten Material- und des Formalprinzips des Protestantismus in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung nachzuweisen. Sein letztes Werk ist ein „System der christlichen Glaubenslehre“ (1879—1881, 2 Bände), in welchem er den ganzen Ertrag seines theologischen Denkens abschliessend zusammengefasst hat; man darf indess wohl schon jetzt sagen, dass dasselbe, so unentbehrlich es dem Biographen Dorners und dem Geschichtsschreiber seiner Zeit sein wird, doch für die Zukunft kaum entscheidende Bedeutung haben wird. Die Blütezeit *dieser* spekulativen Theologie ist wohl

unwiederbringlich vorüber. Oder sollte es zufällig sein, dass der Lehrstuhl Dorners in Berlin (den dieser wegen Altersbeschwerden schon im vorigen Jahre verlassen hatte) heute durch einen Vertreter jener neuen strebsamen theologischen Schule besetzt ist, welche den absoluten Ausschluss aller „Spekulation" und „Metaphysik" als ihren ersten Grundsatz aufgestellt hat?

(R. Rüetschi.)

* * *

Richard Lepsius.

† 10. Juli 1884.

Dem grossen Ägyptologen Richard Lepsius, der im Alter von fast 74 Jahren den 10. Juli dieses Jahres gestorben ist, gebührt auch in einer theologischen Zeitschrift dankbare Erinnerung. In Ägypten hat die Wiege der israelitischen Nationalität gestanden. Altisraels grösster Sohn, Mose, trägt einen ägyptischen Namen und ist in „ägyptischer Weisheit" erzogen worden. Seit Jahrtausenden preisen es die Kinder Israels als grössten Gnadenerweis gegen ihr Volk, dass Jahve die Väter herausgeführt aus Ägyptenland, dem „Haus der Knechtschaft". Noch auf der Halbinsel Sinai bewegte sich Israel auf einem Boden, der unter ägyptischer Herrschaft stund. Und wie oft hat auch in der Folge noch ägyptischer Einfluss auf die Geschicke Israels sich geltend gemacht.

Wie sollte daher nicht die Bibelforschung mit gespanntem Interesse den kühnen und scharfsinnigen Forschern folgen, die das historische Ägypten wieder entdeckt und das reiche Bild einer längst entschwundenen Kultur in das volle Licht der Gegenwart gerückt haben. Unter diesen Forschern nimmt R. Lepsius eine der ersten Stellen ein. Er besass in bewunderungswürdigem Masse, was dem Theologen J. Peter Lange gänzlich fehlte, gründlichstes Wissen, klare, konsequente, umsichtig prüfende Methode, die langsam von einem gesicherten Resultate zum andern schreitet und der konjekturenreichen Phantasie wenig Einfluss auf die wissenschaftliche Untersuchung gestattet; darum wird die Ägyptologie der Werke von Lepsius niemals entraten können. Er hat namentlich in die sehr dunkle Chronologie der ägyptischen Geschichte, aber auch in die Götterlehre viel Licht gebracht. Die Resultate einer Forschungsreise, die sich vom Jahre 1842 bis 1845 und vom Delta bis nach Nubien erstreckte, hat er in einem Werke von 12 Bänden mit 650 Tafeln gesammelt. Im Jahre 1866 wieder in Ägypten, entdeckte er in den Ruinen von Zoan eine dreisprachige Inschrift, welche die Richtigkeit der von Champollion begründeten Deutung der Hieroglyphen glänzend bestätigte.

Dass nicht alle Ansichten von Lepsius allgemeine Zustimmung gefunden, liegt in der Natur der Sache. Er glaubte z. B. den Berg der Gesetzgebung, den Sinai im engern Sinne, im vielgipfligen Serbal wiedererkennen zu müssen, während eine genauere Prüfung aller einschlägigen Daten uns zum Djebel Musa weist. Die von Naville ausgegrabenen Ruinen von Jell Maschuta hat Lepsius beharrlich als die von Ramses erklärt, während nach überwältigenden Zeugnissen hier Pithom zu suchen ist.

Speziell um die Mission hat er sich durch Übersetzung des Markusevangeliums in die (nubische) Berabrasprache und noch mehr dadurch verdient gemacht, dass er ein Standard-Alphabet erfand, eine Universalschrift, mit der er die Laute von 120 Sprachen genau transscribirte.

Ein Mann von schlichter, echt christlicher Frömmigkeit zog er auf dem Sterbebette eine schon gedruckte Streitschrift gegen einen wissenschaftlichen Gegner zurück. Er wolle, sagte er, nicht mit einer Dissonanz aus dem Leben scheiden.

* * * (K. F.)

Karl Eduard Mayer.

† 17. August 1884.

Am 20. August d. J. wurde in St. Gallen Pfarrer Karl Eduard Mayer zu Grabe getragen. Es war nicht Neugierde, was die grosse Menge des Volkes an den Leichenzug und an die Strassen drängte, da der Verewigte vorbeigetragen wurde. Tiefe Trauer lag auf den Zügen, den Schmerz von Männern bekundend, die einen Pfeiler aus dem öffentlichen Leben hinweggebrochen sehen, und weichere Stimmungen solcher, die einen Vater und Helfer zu Grabe tragen sehen. Allgemein war die Teilnahme, nicht weil er kraftlos gewirkt und den Kampf gescheut hätte. Der Mann, welcher einen Verein für freies Christentum in St. Gallen ins Leben gerufen, die Verschmelzung der konfessionellen in eine bürgerliche Schule leitete und keiner Konsequenz aus dem Wege ging, welche die öffentliche Wohlfahrt erheischte, verdankte seine Popularität nicht Halbheiten. Aber wo er kämpfte, hatte er den Frieden im Auge, der Gegner blieb ihm der Bruder, und die Liebe festigte ihn in der Gerechtigkeit.

In seiner Vaterstadt St. Gallen am 8. Dezember 1828 geboren, hat Mayer seit dem 8 Jahre später erfolgten Tode seiner unvergesslichen Mutter die Unbeständigkeit eines Haushaltes miterfahren müssen, wie sie zwar schwächern Naturen oft zum Verderben, widerstandsfähigern aber frühe zu besonderer Selbständigkeit mitwirken kann. Eine heimische Stätte öffnete sich bei Verwandten und Bekannten, wenn das Vaterhaus Mayer und seinen zwei Brüdern eine solche vorübergehend nicht mehr zu bieten vermochte. Es mag die herbe Empfindung, sich auch unterm elterlichen Dach nicht allezeit vor dem Wechsel der Verhältnisse geborgen zu wissen, zu jenem schönen Charakterzug des Verstorbenen mitgewirkt haben, fahrende Existenzen in irgend einer Weise sicher zu stellen. So verdankten ihm besonders auch junge Theologen die Möglichkeit des Studiums.

Von der sogenannten französischen Schule zu Ermatingen an die vierklassige Realschule und hernach ans Stadtgymnasium in St. Gallen übergetreten, zeigte Mayer, je weitern geistigen Horizont die fortschreitende Bildung verlangte, um so charakteristischer seine denkende Eigenart, nachdem er von jeher sich durch rasche Auffassungsweise, leichte Traditions- wie Reproduktionsgabe hervorgethan hatte. Er erwies sich als eine jener glücklichen Naturen, bei der die Breite des Wissens in keiner Weise der Tiefe Abbruch tut. „Das Streben nach allseitiger Bildung, die gefährliche Klippe für so manchen jungen aufstrebenden Geist, war für ihn keine Gefahr. Er war in den Logarithmen ebenso gut zu Hause wie im Homer und Tacitus, und er konnte ein kundiger Führer sein im alten Hellas und durch Romas Trümmerstätten, wie für die Sternenwelt am nächtigen Himmel.“ Noch später, da er mit der historischen Kritik der Tübingerschule gründlich sich bekannt gemacht, ward ihm das, was er über die Bibel wusste, kein Hindernis, recht viel aus derselben zu wissen. „Es gab eine Zeit, wo er die Bergpredigt in dem Römerbrief in der Ursprache wörtlich auswendig kannte.“

Und wenn er mit wohlklingender Stimme einen Gesang und mehr aus Jordans Nibelungen reproduzirte und die feinste Phantasie darin zu deuten verstand, hinderte ihn solches nicht, als Examinator an den Konkordatsprüfungen der schweiz. reformirten Kantone über Logik, Psychologie, Geschichte der Philosophie u. Ähnl. mit jener selbstverständlichen bündigen Klarheit zu prüfen, die der Examinand um so höher anschlägt, je empfindlicher er sie manchmal bei den Examinatoren vermissen muss.

Seit 1849 an der Universität Basel durch Dozenten, wie De Wette, Hagenbach und Schenkel in die theologische Wissenschaft eingeführt, nährte er an den Schriften hauptsächlich des epochemachenden Dr. Fr. Christian Baur eine stille Sehnsucht nach Tübingen. Dieser Begründer der neuen historisch kritischen Schule, sowie aber auch der Kenner des alten Testamentes Meier, der Philosoph Schwegler und Ästhetiker Vischer fanden an ihm einen ebenso gelehrigen als dankbaren Schüler, als er endlich diese Sehnsucht befriedigen und nach Tübingen wandern konnte. Ein gutes Examen war 1852 das zu erwartende Resultat dieser teilweise unter ökonomischem Druck, doch in froher Jugendbegeisterung vollendeten Studien; eine passende praktische Betätigung aber fand sich nur langsam für den vielversprechenden angehenden Pfarrer. Dass er zunächst mit einer Sprachlehrerstelle an der Realschule in Rheineck sich abfinden musste, hat zwar nicht seine eigenen Herzenswünsche in Erfüllung gebracht, doch den Segen für jene spätere Wirksamkeit mitbegründet, da er erst als Mitglied des evangelischen, dann, seit der 1861er Verfassung des gemeinsamen Erziehungsrates, in seinen Ämtern an der Kantons- und den städtischen Schulen St. Gallens eine Sicherheit und fachmännisches Urteil in erzieherischen Dingen an den Tag legte, die ihn zum „Vertrauensmann" der Lehrschaft machten.

Bescheiden war die erste Pfarrwirksamkeit, die Mayer 1854 in dem kleinen, armen und verwahrlosten Salez antrat, doch reich und schön wieder durch jene mannhafte liebereiche Art, womit er nun in 10jähriger Arbeit für dieser Gemeinde Wohlergehen als für das eigene arbeitete, reich auch durch die stille Musse, welche hier der geistigen Weiterarbeit blieb, und die um so energischer ausgebeutet wurde, als in dem nahen Wartau Heinrich Lang mit gleichen Idealen für die Versöhnung des Christentums mit der Kultur- und Geisteswelt der Gegenwart sich trug. Was beide Männer der späteren Kirche wurden, sind sie besonders auch durch ihren engen persönlichen Verkehr im schönen Rheinthal droben geworden.

Im kleinen Salez hat Mayer gelernt, ein Pfarrer, Seelsorger und Helfer für alle und für alles zu sein. Als er 1864 einer Berufung nach seiner Vaterstadt St. Gallen zunächst an den Linsenbühl folgte, war er sich dieser Aufgabe als dringendster auch im neuen grössern Wirkungskreise bewusst. Aber was in Salez hinter dem unmittelbaren Liebeswerk noch hatte zurücktreten müssen, drängte sich jetzt mächtig hervor. Mit Lang hatte er bereits für Verbreitung der Grundsätze des freien Christentums die „Zeitstimmen" begründet; in ganzer Entschiedenheit trat er nun auch in St. Gallen in Predigt und Vorträgen dafür ein. Mit durchschlagender Beredsamkeit zwang er so manchen Fernstehenden wieder in die Kirche zurück, und es konnte dem scharfen Denker nicht bestritten werden, dass ein Herz voll treuen Glaubens ihn reden hiess. Ein Blick aber schon auf diese zwar so kräftigen, doch vom edelsten Wohlwollen belebten

Züge, machten Jeden gewiss, dass hier keine Destruktiven, sondern wirklich erbauende Absichten walteten. „Er war ein ausserordentlich begabter Redner Männer und Frauen, Greise und Jünglinge und Jungfrauen, Reiche und Arme, Hohe und Niedrige, Herrschaften und Dienstboten, hoch Gebildete und wenig Gebildete lauschten gerne seinen Worten".

Als Mayer vom Linsenbühl an die St. Laurenzenkirche berufen wurde, da war er nicht bloss im Zentrum der Stadt wohnhaft, sondern bildete eine Art Mittelpunkt des geistigen Lebens in St. Gallen. Eine erste Liebe hatte sich seiner Zeit nicht verwirklicht, und Mayer blieb zeitlebens ehelos. Aber seinem treuen Herzen erschloss sich gerne der Familienkreis seiner Freunde, und zusammengesetzt aus allen denjenigen, die ein leiblich oder geistig Gebrechen, eine vorübergehende oder dauernde Not zu ihm führte, setzte sich eine grosse Familie zusammen, deren Vater er war.

Es rühmten seine Schüler seine herrliche Lehrgabe, besonders die unvergesslichen Confirmationsstunden. In der Seelsorge vergass er nicht des Einzelnen, und in grossen Unternehmungen lebte er den höchsten Zielen. Der Kindergarten mit seinem fröhlichen Leben stand ihm so nahe, wie die Kantonsschule und die reiche Gelehrsamkeit der Universität. In wohltätigen Unternehmungen ging er voran, und die wichtigsten Schul- und Kirchenfragen meinte man nicht mehr ohne ihn machen zu können. Für alle Ehrenstellen hatte er sich suchen lassen, und doch stand er für alle auf seinem Posten. Das pastorale Leben in der Gemeinde gab ein vollgerüttelt Mass, und doch amtete er mit voller Kraft daneben in den kantonalen und schweizerischen Kirchenbehörden. Er arbeitete literarisch alles wichtige lesend, und, wenn auch in kürzern, doch trefflichen Arbeiten sich wieder mitteilend. Zur Gelehrtenarbeit, wie der „historische Verein" sie verlangte, überaus befähigt, fand er wieder ganz den volkstümlichen Ton, der in dem 1870 von ihm begründeten „Religiösen Volksblatt" angeschlagen sein wollte. Er machte St. Gallen zu einer tatkräftigen Station für freichristliche Anschauung und freies christliches Liebeswerk. Wenn es für die Langstiftung, die Krankenpflegerinnenanstalt und ähnliche Unternehmungen des schweizerischen Vereins für freies Christentum Geld brauchte, merkte man an St. Gallens kräftiger Hülfe, dass Mayer sein Wort zur Mitwirkung gegeben. Er half, wo er konnte, war überall nötig, und alles betrieb er mit einer ebenso klassischen Sicherheit als unverdrossenen Energie. Darum mag es auch geschehen sein, dass seine Kraft sich aufgezehrt hatte vor der Zeit. Denn so will es einen bedünken, nicht wenn man die Zahl der Jahre ermisst, sondern das rasche Zusammenbrechen seiner Gesundheit. Da half kein Karlsbad, half auch nichts die tapfere Energie, die den zusammenbrechenden Leib noch so lange mit froher Zuversicht erfüllte. Es geschah, was der Verewigte sich zwar längst als möglich klar gemacht hatte, ohne es schon zu erwarten, was die Stadt St. Gallen und ein weiterer Freundeskreis sich längst hatte sagen müssen, ohne aber wirklich daran zu glauben — Mayer starb nach langer Leberkrankheit und kurzer scheinbarer Wiedergenesung rasch dahin.

Ein theologisch anders gerichteter Kollege des Verewigten rühmt am Grabe die reiche, durchaus versöhnliche Liebe an diesem Mann der Entschiedenheit. Ein anderer gedenkt dessen, wie er, obgleich entschiedener Parteimann, weit über die Partei hinaus gewirkt, ein dritter endlich, ihn mit seinen seit 1871

heimgegangenen Gesinnungsgenossen Hirzel, Lang und Bitzius zusammenstellend, bezeichnet ihn als denjenigen, der „das reformerische Pfarramt urbildlich festgestellt, seinen Grund aufgezeigt, sein Recht erwiesen und seine Kraft erprobt“ hat. Aus allen klingt das Lob zusammen, dass er stark und mannhaft gewesen, doch so nur, wie eine liebende Gesinnung und ein reines Gemüt frei und stark macht. Ein Freund rief ihm nach:

Und wer gefühlt, und wer empfunden,
Was an dem Freunde er verlor,
Der ringe sich aus trüben Sinnen
Wie er, zur Tätigkeit empor!
Der trage zu dem Bau des Tempels
Wie der Verblich'ne, Stein auf Stein,
Und grabe sich das Bild des Toten
Als Vorbild tief ins Herz hinein!

* * *

Anmerkung. Auch für unsere „Theologische Zeitschrift“ ist Mayers Hinschied ein empfindlicher Verlust. Von erster Stunde an trug er dem Unternehmen die unumwundensten Sympathieen entgegen und arbeitete noch während seiner Krankheit an einem Artikel für dieselbe, die neuere Entwickelung der St. Gallischen Kirche betreffend, welche Arbeit leider nun nicht mehr in der von Mayer beabsichtigten Darstellung wird geboten werden können.

(F. Meili.)

Corrigenda.

Pag.	62	Zeile	19	von	unten	lies: nur Mittelbares statt unmittelbarer.
„	62	„	2	„	„	„ so bedarf es einer.
„	63	„	11	„	oben	„ verfestigt statt verfertigt.
„	70	„	17	„	„	„ werden statt würden.
„	70	„	20	„	unten	„ Grundlagen statt Handlungen.
„	70	„	19	„	„	„ bildeten statt bildete.
„	70	„	17	„	„	„ Kriterien statt Historien.
„	151	„	19	„	oben	„ Gal. 4, 13.
„	151	„	24	„	„	„ Gal. 4, 15.
„	152	„	14	„	„	„ 58 oder 59.
„	160	„	9	„	unten	ergänze so: Durch [eine von Lukas nicht vermeldete Kunde, und nicht durch] die . .
„	160	„	5	„	„	lies: der Priscilla.
„	185	„	12	„	„	„ Zwinelinc statt Zwincline.
„	186	„	13	„	oben	„ „1. Anno 1502“ statt 1500 und Zeile 23 „2. Anno 1504“ statt 1502, wie diese Jahreszahlen vorher, pag. 185 Zeile 7 und 8, sowie im lateinischen Aktentext, Zeile 16 und 25, richtig angeführt sind.
„	186	„	26	„	„	lies: angariae (Fronfasten) statt augariae.
„	186	„	27	„	„	„ subscripti sunt statt supscripti.
„	186	„	28	„	„	„ Hieronymus Holtzmann statt Hironymus Holzmann.
„	193	„	18	„	„	„ Bryennius.
„	194	„	3	„	oben	„ „den“ Huldknecht.
„	195	„	18	„	„	„ nach dem Johannes „der“ Apokalypse.
„	253	„	3	„	unten	„ S. Costanza.
„	258	„	12	„	„	„ Einen gewissen.
„	258	„	10	„	„	„ läugnen statt versichern.
„	261	„	13	„	„	„ wohl statt viel.
„	263	„	8	„	oben	„ S. statt s.

Inhaltsverzeichnis.

I. Abhandlungen, Studien und Übersichten.

Seite

E. Egli, das Religionsgespräch zu Marburg 5

Prof. **R. Steck**, über die Annahme sogenannter unechter Schriften im neuen Testament 31

H. Weber, der Reformator Ulrich Zwingli in seinen Liedern 53

R. Rüetschi, über die neuere Auffassung und Behandlung der Dogmengeschichte 61

Dr. **G. Finsler**, Synodalrede 73

E. Buss, die Tätigkeit der schweizerischen reformirten Landeskirchen für die äussere Mission 83

Prof. Dr. **Steiner**, der Mythos bei den Hebräern 93

Karl Stockmeyer, über die Quellen des Lukas-Evangeliums 117

Prof. Dr. **Volkmar**, von Damaskus bis zum Galaterbrief nach Paulus und Lukas . . . . . 150. ~~235~~

Emil Güder, zur Beurteilung der Theologie Albrecht Ritschls . . . . . ~~162~~ 235

Furrer, die allgemeine Religionsgeschichte und die religiöse Bildung . . 206

Spinner, die Kunst des Christentums in ihrem Zusammenhang mit derjenigen der Antike 249

Friedr. Meili, zum 50jährigen Dozentenjubiläum des Herrn Prof. Dr. Alex. Schweizer in Zürich 279

Prof. Dr. **R. Stähelin**, die Autorität der hl. Schrift 313

E. Buss, Eröffnungsrede zur Jahresversammlung der schweizerischen reformirten Predigergesellschaft in Glarus 353

II. Mitteilungen.

Friedr. Meili, Statistisches aus der reformirten Kirche der Schweiz . . . 87

E. Egli, Zwingli in Wien 92

E. Egli, die Namensform Zwingling 185

Prof. **R. Steck**, Zwingli in Basel 185

Prof. **R. Steck**, eine Nachricht Bullingers 187

Prof. Dr. **Kesselring**, interpolirte Zwingli-Briefe 190

P. Christ, zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Philosophie 268

III. Anhang.

O. Brändli, Zwingli-Worte 89

Karfreitags-Texte 195

Das helvetische Bettagsmandat vom Jahre 1798 271

Totenliste 359

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6652

v.1
1884

Schweizerische theologische Zeitschrift v.1 1884